۹۲۳

۱۳۸٤

۱۹۸۸ء

۱۵۵ کی موجود ہے

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

سلسلۂ دار المصنفین

(نمبر ۷۵)

# امام رازی

جس میں

امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات اور تصنیفات کی تفصیل کے ساتھ فلسفہ، علم کلام اور تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح کی گئی ہے۔

مرتبہ

مولانا عبد السلام ندوی

باہتمام: مولوی مسعود علی صاحب ندوی

معارف پریس اعظم گڈھ میں چھپی

۱۹۵۰ء ۱۳۶۹ھ

فہرست مضامین

# امام رازی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

# دیباچہ

اگرچہ علوم عقلیہ کی ابتدا عباسیون کے دور خلافت مین ہوئی اور چوتھی صدی تک مسلمانوں مین بڑے بڑے حکماء و متکلمین پیدا ہوگئے، لیکن عقلی علوم کی اصلی ترقی پانچوین صدی مین ہوئی، اور اس صدی مین خصوصیت کے ساتھ امام غزالی اور امام رازی نے ان علوم مین غیر معمولی شہرت حاصل کی، اس صدی سے پہلے مسلمانون مین جو مشاہیر پیدا ہوئے ان مین کچھ لوگون نے تو خاص فلسفہ و حکمت مین ناموری حاصل کی اور کچھ لوگون نے علم کلام مین شہرت حاصل کی، لیکن ان لوگون نے فلسفہ و علم کلام مین جو کتابین لکھین وہ نہایت مغلق، پیچیدہ اور مبہم تھین، اور ان علوم کے متعلق انکے خیالات و نظریات نہایت پراگندہ، منتشر اور ناممکل تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس پیچیدگی کو کھولا اور ان خیالات و نظریات کے انتشار اور پراگندگی کو دور کیا، ان کے بعد امام رازی پیدا ہوئے اور انھون نے ان سے بھی زیادہ وضاحت و تفصیل سے کام لیا، اور فلسفہ و علم کلام کے مسائل کے متعلق جو خیالات و نظریات ان سے پہلے پیدا ہوگئے تھے اُن سب کو یکجا جمع کیا، اور اُن سب پر تنقیدی نگاہ ڈالی، اسلیے جو جامعیت اور جو وضاحت انکی تصنیفات مین پائی جاتی ہے وہ قدماء و متاخرین مین سے کسی کی کتابون مین نہین پائی جاتی، اسلیے جسطرح مولانا شبلی مرحوم نے الغزالی مین

فلسفہ وعلم کلام کے متعلق امام غزالی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی ہے، اسی طرح امام رازی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی بھی ضرورت تھی، اور یہ کتاب اسی ضرورت کو پیش نظر رکھکر لکھی گئی ہے،

امام صاحب نے اگرچہ تقریباً تمام علوم وفنون کے متعلق کتابین لکھین لیکن ان کا اصلی سرمایۂ ناز صرف فلسفہ وعلم کلام تھے، اس لیے اس کتاب مین انہی دونون علوم کے متعلق ان کے خیالات ونظریات سے بحث کی گئی ہے، یہ خیالات ونظریات اگرچہ انکی تمام کتابون مین موجود ہین لیکن تفسیر کبیر مین انھون نے عقائد وعلم کلام کے متعلق اور بھی بہت سے ایسے مسائل جمع کردیے ہین جو عام طور پر علم کلام کی اور کتابون مین نہین پائے جاتے، اس لیے جو لوگ قرآن مجید پر خاص فلسفیانہ حیثیت سے غور وفکر کرنا چاہتے ہین ان کے لیے یہ کتاب مشعل ہدایت کا کام دیسکتی ہے، بہرحال امام صاحب کی جامعیت کے لحاظ سے وہ اس کے مستحق تھے کہ جس طرح امام غزالی کے حالات مین ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے اسی طرح امام صاحب کے حالات مین بھی ایک مستقل کتاب لکھی جائے اور غالباً اردو لٹریچر کی اس کمی کو یہ کتاب پورا کردیگی۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم

عبد السلام ندوی
دار المصنفین اعظم گڈھ
۳ر ستمبر ۱۹۵۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد والہٖ واصحابہٖ اجمعین

# امام رازی

**نام ونسب** امام صاحب کا نام محمد، ابو عبد اللہ یا ابو الفضل[۱] کنیت، فخر الدین لقب ہے، اور ہرات مین شیخ الاسلام کے لقب سے پکارے جاتے تھے[۲]، سلسلۂ نسب یہ ہے: محمد ابن عمر بن حسین بن حسن بن علی التیمی البکری، شہرزوری نے تاریخ الحکماء مین لکھا ہے کہ امام صاحب کا نسب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے[۳]، لیکن امام صاحب نے خود اپنی تصنیفات مین تصریح کی ہے، کہ وہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہین[۴]، اور ظاہر ہے کہ ان ہی کا قول سب سے زیادہ معتبر ہو سکتا ہے، امام صاحب کے والد عمر کی کنیت ابو القاسم اور لقب ضیاء الدین تھا، اور وہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے واعظ، متکلم، صوفی، محدث، ادیب اور انشا پرداز تھے، انھون نے علم کلام کی تعلیم ابو القاسم انصاری اور فقہ کی تعلیم ابو محمد الحسین بن مسعود فراء البغوی سے حاصل کی، اور علم کلام مین غایۃ المرام کے نام سے دو جلدون مین ایک نہایت محققانہ

---

[۱] طبقات الاطباء مین امام صاحب کی کنیت ابو عبد اللہ اور تاریخ الحکماء قفطی مین ابو الفضل بتائی گئی ہے، لیکن مشہور کنیت ابو عبد اللہ ہی ہے، بعد کے مفسرین جو صاحب تفسیر کبیر کا حوالہ کثرت سے دیتے ہین، برابر قال ابو عبد اللہ الرازی لکھتے ہین۔ [۲] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ [۳] تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی ص ۱۷۶ [۴] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۱

کتاب لکھی، جس کے اخیر مین ایک خاص فصل مین امام ابوالحسن اشعری اور ان کے اتباع کے فضائل لکھے، اس کے علاوہ فن اصول و وعظ مین بھی انھون نے متعدد کتابین لکھین، رے[1] مین ان کا عام مشغلہ درس و تدریس تھا، اور خاص خاص معینہ اوقات مین وعظ بھی کہتے تھے، جس مین ان کی فصاحت بیانی کی وجہ سے بکثرت لوگ شریک ہوتے تھے، یہی وجہ ہے کہ وہ عام طور پر خطیب رے کے لقب سے مشہور تھے[2]، اور اسی بنا پر امام صاحب ابن الخطیب کے نام سے مشہور ہین،

**ولادت** امام صاحب کی ولادت رے مین ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ یا ۵۴۴ھ مین ہوئی،[3] لیکن ان کے بچپن کے حالات تذکرون مین بالکل نہین ملتے،

**تعلیم و تربیت** اور جب تعلیم کے قابل ہوئے تو سب سے پہلے اپنے والد کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، اور ان سے علم کلام اور علم فقہ کی تعلیم حاصل کی، والد کی وفات کے بعد ایک مدت تک کمال سمنانی سے علم فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، ایک اور بزرگ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی چنانچہ قاضی محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ امام رازی جس زمانہ مین مرند[4] مین تھے، ان کا قیام اس مدرسہ مین تھا جس مین میرے والد مدرس تھے، اور وہ ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے، اس کے بعد انھون نے

[1] اسلامی شہرون مین یاقوت نے رے کا شمار امہات بلاد مین کیا ہے اور یہان سے بڑے بڑے اکابر و فضلا مثلاً حکیم ابوبکر محمد بن زکریا رازی، محمد بن عمران ہشام ابوبکر رازی، عبد الرحمن بن محمد بن ادریس وغیرہ پیدا ہوئے،

[2] امام صاحب کے والد کا تذکرہ مستقلاً طبقات الشافعیہ جلد ۴ صفحہ ۲۸۵-۲۸۶ مین مذکور ہے، اور ابن خلکان جلد اول اور طبقات الاطبا جلد دوم مین امام صاحب کے حالات مین انکا اجمالی تذکرہ کیا گیا ہے[3] ابن خلکان جلد اول صفحہ ۴۷۶،

[4] مرند آذربائیجان کا مشہور شہر ہے، اور اس مین اور تبریز کے درمیان دو دن کی مسافت ہے، یہان سے بہت علما، مثلاً محمد بن عبد اللہ بن بندار بن عبد اللہ بن محمد بن کاکا ابو عبد اللہ المرندی، ابو الوفا خلیل بن احمد المرندی اور ابو عبد اللہ محمد بن موسیٰ مرندی پیدا ہوئے،

علم حکمت کی طرف توجہ کی[1]، پھر رے مین واپس آکر مجد جیلی سے اس کی تعلیم حاصل کرتے رہے، پھر جب مجد جیلی مراغہ[2] مین درس و تدریس کے لیے بلائے گئے تو امام صاحب بھی ان کے ساتھ مراغہ گئے، اور وہان ایک طویل مدت تک قیام کرکے ان سے علم کلام اور علم حکمت کی تعلیم حاصل کی[3]،

سفر تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد امام صاحب نے مختلف مقامات کے سفر کیے، اور ان مقامات کے سفر مین ان کو بعض موقعون پر سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، پہلی مشکل تو یہ تھی کہ وہ ابتدا مین نہایت مفلس اور تنگ دست تھے، جس کے متعلق الروضۃ البہیہ[4] اور اخبار الحکما[5] مین بعض نہایت درد انگیز واقعات مذکور ہین، اسی تنگدستی کی حالت مین وہ ایک سفر مین سرخس سے گذرے، اور وہان کے مشہور طبیب ثقۃ الدین شرف الاسلام عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے یہان قیام کیا، تو انھون نے امام صاحب کی نہایت خاطر مدارات کی، امام صاحب نے اس کے شکریہ مین قانون شیخ کے متعلق الفاظ کی شرح کی، اور اس شرح کو ان کے نام سے معنون کیا، اور اس کے مقدمہ مین ان کی بڑی تعریف کی اور لکھا کہ اس علم و فضل کے ساتھ انھون نے مجھ پر بہت زیادہ احسانات کیے، اور زمانۂ قیام اور زمانۂ سفر مین میری فارغ البالی اور اصلاح حال سے ان کے قلب کا تعلق رہا، اس لیے مین نے تین وجوہ سے اس کتاب کو ان کے نام پر لکھا، ایک تو یہ کہ ان کی زبانی گفتگو سے ان مباحث مین بہت سے مباحث واضح ہوئے، دوسرے یہ کہ ان کے بعض حقوق

[1] طبقات الاطبا، جلد ۲ صفحہ ۲۳ [2] مراغہ آذربائیجان کا بہت بڑا اور بہت مشہور شہر ہے، یہان بہت سے ادیب، شاعر، محدث اور فقیہ پیدا ہوئے اور وہان بہت سے مدارس اور بہت سی خانقاہین تعمیر ہوئین، [3] ابن خلکان جلد اول صفحہ ۴۷۴، [4] الروضۃ البہیہ صفحہ ۷۰، [5] اخبار الحکما، قفطی صفحہ ۱۹۰

ادا ہو جائین، تیسرے یہ کہ مجھکو اس علم مین بالخصوص اس کتاب کے ابواب وفصول مین ان پر کامل اعتماد تھا، اس لیے مجھکو معلوم ہوا کہ مین نے جو علمی نکتے ایسے پیدا کیے ہین جو قدما و متاخرین کی تصنیفات مین نہین پائے جاتے، ان کی قدر صرف وہی جان سکتے ہین،[1]

دوسری مشکل یہ تھی کہ اس زمانے مین ممالک اسلامیہ مین مختلف العقائد فرقے موجود تھے، جن مین باہم مناظرے اور مجادلے ہوتے رہتے تھے، اور یہی مناظرے اور مجادلے علماء کے اظہار کمال کا بڑا ذریعہ سمجھے جاتے تھے، اس لیے امام صاحب جن شہرون مین پہنچتے تھے ان کو مختلف فرقون کے ساتھ مناظرہ کرنا پڑتا تھا، لیکن یہ مناظرے علمی حیثیت سے جس قدر مفید تھے، اسی قدر اخلاقی حیثیت سے مضر تھے، کیونکہ ان سے باہم سخت عداوت پیدا ہو جاتی تھی، اور ایک فریق دوسرے فریق کی جان ومال اور عزت وآبرو کا دشمن ہو جاتا تھا، اسلیے ان مناظرون کی وجہ سے امام صاحب کسی مقام پر اطمینان کے ساتھ قیام نہین کر سکتے تھے، اور ان کو مخالفین کی شورش سے اس مقام کو چھوڑنا پڑتا تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان مین لکھا ہے کہ علوم وفنون مین مہارت حاصل کرنے کے بعد امام صاحب نے خوارزم کا سفر کیا، اور وہان ان مین اور معتزلہ مین مناظرے ہوئے، جن کی وجہ سے ان کو وہان سے نکلنا پڑا، پھر انھون نے ماوراء النہر کا سفر کیا اور یہان بھی یہی قصہ پیش آیا، مجبوراً ان کو اپنے وطن رے مین واپس آنا پڑا،[2]

امام صاحب کے مناظرات کا جو مجموعہ چھپکر شائع ہو چکا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ مین مناظرات کا کس قدر رواج تھا، وہ خود فرماتے ہین کہ

جب مین بلاد ماوراء النہر مین گیا تو سب سے پہلے شہر بخارا مین، اس کے بعد سمرقند

[1] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۵۳ [2] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵، ابن خلکان ج اول ص ۵۰۴

مین پہنچا، پھر وہاں سے خجند[1] مین اور خجند سے شہر ناکث[2] مین گیا، اور ان تمام شہرون کے اعیان و افاضل سے مجھے مجادلہ اور مناظرہ کا اتفاق ہوا،[3]

ان مناظرون مین مخالفین کی جانب سے جو شور و شغب ہوتا تھا، اس کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

جب مین نے اس کے سامنے یہ بات کہی تو اس کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہو گیا، لیکن مین نے اس کے سامنے اس کو بار بار طرح طرح سے نرمی اور سہولت کے ساتھ پیش کیا، یہان تک کہ وہ بعض وجوہ سے اس کو سمجھ گیا، اور جب سمجھ گیا تو اضطراب اور شور و شغب کا اظہار کرنے لگا......... تو مین نے کہا کہ اب تم بحث و نظر کے قانون سے نکل گئے، اور عوام و جہال کو شور و شغب کرنے پر آمادہ کرنا شروع کیا،[4]

ایک اور مناظرہ کے متعلق لکھتے ہین کہ

اس واقعہ کے کئی سال کے بعد مجھے شہر غزنہ[5] مین جانے کا اتفاق ہوا، اور اس شہر کا قاضی نہایت حاسد، کم علم اور کثیر التصنع شخص تھا، اس کے بعد مجھے بعض مجلسون مین جانے کا اتفاق ہوا جس مین یہ قاضی غزنہ کے عوام کی ایک جماعت کو لیکر آیا، اور ان کو حکم دیا کہ جب مین گفتگو شروع کرون تو وہ اس کی طرف سے شور و شغب کرین،[6]

---

[1] ماوراء النہر کا مشہور شہر ہے، اور دریاے صیحون کے کنارے آباد ہے، اور اس مین اور سمرقند مین دس دن کی مسافت ہے، معجم البلدان مین اس کا نام خجندہ لکھا ہے [2] جغرافیہ کی کتابون مین اس نام کا پتہ نہین چلا [3] مناظرات امام رازی مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۲ [4] ایضاً ص ۱۱ [5] غزنہ یعنی غزنی جو خراسان اور ہندوستان کے درمیان حد فاصل ہے اور جو سلطان محمود کا دار السلطنت تھا [6] مناظرات امام رازی ص ۱۲

امام صاحب نے ہندوستان کا بھی سفر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ میں ہندوستان کے شہروں میں گیا تو دیکھا کہ یہ کفار خدا کے وجود پر متفق ہیں[1]، لیکن اس سے زیادہ اس سفر کی تفصیل نہیں ملتی،

حصول دولت وجاہ | لیکن خوارزم اور ماوراء النہر کے سفر کے بعد امام صاحب کی غربت اور فلاکت کا زمانہ ختم ہوگیا، اور جب وہ ماوراء النہر کے سفر سے رے میں واپس آئے تو ان کی دولت مندی اور فارغ البالی کا زمانہ شروع ہوا، جس کی تقریب یہ ہوئی کہ رے میں ایک نہایت دولتمند طبیب تھا، جس کے دو لڑکیاں تھیں، حسن اتفاق سے امام صاحب کے بھی دو لڑکے تھے، وہ طبیب مرض الموت میں مبتلا ہوا، تو اپنی دونوں لڑکیوں کی شادی امام صاحب کے دونوں لڑکوں سے کر دی، اور جب وہ مرگیا تو اس کی تمام دولت امام صاحب کے ہاتھ آگئی، اور وہ بہت بڑے دولت مند آدمی ہوگئے[2]، لسان المیزان میں لکھا ہے کہ اب وہ اس زمانے کے رئیس ہوگئے اور پچاس غلام سنہرے کمربند باندھے اور منقش کپڑے پہنے ہوئے ان کے گرد کھڑے رہتے تھے[3]

مال و دولت کے ساتھ جاہ و اعزاز میں بھی اس قدر ترقی ہوئی کہ جہاں جاتے تھے امیر و غریب سب ان کی ملاقات و زیارت کو آتے تھے، چنانچہ جب وہ ہرات میں تشریف لے گئے، اور وہاں کے تمام علما، صلحا، اور امرا، و سلاطین ان کی ملاقات کو آئے، تو امام صاحب نے ایک دن دریافت کیا کہ "کوئی شخص ایسا بھی باقی رہ گیا ہے جو ہماری ملاقات کو نہیں آیا؟" لوگوں نے کہا کہ "صرف ایک صالح شخص جو اپنے زاویہ میں گوشہ نشین ہے، باقی رہ گیا ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ "میں ایک واجب التعظیم شخص، اور مسلمانوں کا امام ہوں، پھر اس نے

[1] تفسیر کبیر سورہ ہود [2] ابن خلکان ج اول ص ۷۰۵، لیکن لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۸ میں دولتمند طبیب کے بجائے دولتمند تاجر لکھا ہے [3] لسان المیزان جلد ۴ ص ۴۲۷

میری ملاقات کیون نہین کی"۔ لوگون نے اس مرد صالح سے امام صاحب کی یہ بات کہی، لیکن اس نے کچھ جواب نہین دیا، اور دونون مین مخالفت ہوگئی، اس کے بعد شہر کے لوگون نے ایک دعوت کی اور دونون نے دعوت کو قبول کیا، اور ایک باغ مین جمع ہوئے، اب امام صاحب نے ملاقات نہ کرنے کی وجہ دریافت کی، تو اس مرد صالح نے کہا کہ "مین ایک فقیر آدمی ہون، نہ میری ملاقات سے کوئی شرف حاصل ہوسکتا، نہ میری ملاقات نہ کرنے سے کوئی نقص پیدا ہوسکتا"، امام صاحب نے کہا کہ "یہ جواب تو اہل ادب یعنی صوفیہ کا ہے، اب مجھ سے حقیقت حال بیان کرو"، اس مرد صالح نے کہا کہ "کس بنا پر آپ کی ملاقات واجب ہے؟" امام صاحب نے کہا کہ "مین مسلمانون کا امام اور واجب التعظیم شخص ہون"، اس مرد صالح نے کہا کہ "آپ کا سرمایہ فخر علم ہے، لیکن خدا کی معرفت راس العلوم ہے، پھر آپ نے خدا کو کیونکر پہچانا؟" امام صاحب نے فرمایا "سو دلیلون سے"، اس مرد صالح نے کہا کہ "دلیل کی ضرورت تو شک کے زائل کرنے کے لیے ہوتی ہے، لیکن خدا نے میرے دل مین ایسی روشنی ڈال دی ہے کہ اس کی وجہ سے میرے دل مین شک کا گذر ہی نہین ہوسکتا، کہ مجھکو دلیل کی ضرورت ہو"۔ امام صاحب کے دل مین اس کلام نے اثر کیا، اور اسی مجلس مین اس مرد صالح کے ہاتھ پر توبہ کی، اور خلوت نشین ہوگئے، اور برکات تصوف حاصل کین، راوی کا بیان ہے کہ یہ مرد صالح شیخ نجم الدین کبری قدس اللہ سرہ تھے۔[1]

**سلاطین وقت کی قدردانی** علماء، صلحاء، ابرار اور عام مسلمانون کے ساتھ سلاطین وقت نے بھی امام صاحب کی قدردانی کی، امام صاحب کے زمانے مین خراسان، غور، غزنہ اور خوارزم وغیرہ پر غوری اور خوارزمشاہی خاندان حکومت کرتا تھا، اور ان حکومتون کے

[1] مفتاح السعادۃ جلد اول ص ۴۵۰ - ۴۵۱

ممتاز فرمانرواؤن نے امام صاحب کی نہایت قدر و منزلت کی، غوری خاندان مین سلطان غیاث الدین غوری نہایت فیاض، علم دوست، بے تعصب اور خوش عقیدہ تھا، اس نے خراسان مین بہت سے صدقات و اوقاف کئے تھے، شافعیہ کے لیے بہت سے مدرسے قائم کئے تھے، بہت سی مسجدین اور راستون مین بہت سی خانقاہین بنوائی تھین، اور بہت سے ٹکس معاف کر دیے تھے، جب کسی شہر مین جاتا تھا تو وہان کے عام باشندون اور فقہا، اور اہل علم پر نہایت بذل و کرم کرتا تھا، اور اپنے خزانے سے ان کے لیے سالانہ عطیے مقرر کر دیا تھا، فقراء پر زر پاشی اور شعراء وغیرہ کے ساتھ نہایت مراعات کرتا تھا، اس کے ساتھ بذاتِ خود نہایت خوشخط اور صاحب علم تھا، خود اپنے ہاتھ سے قرآن مجید لکھتا تھا، اور ان کو اپنے تعمیر کردہ مدارس پر وقف کر دیتا تھا اگرچہ شافعی المذہب ہونے کی وجہ سے شافعیون کی طرف خاص میلان رکھتا تھا، تاہم کسی دوسرے مذہب سے تعصب نہین رکھتا تھا، اور کہتا تھا کہ مذہبی تعصب بادشاہ کے لیے ایک بدنما چیز ہے[1] وہ علم دوست ہونے کے ساتھ بہت بڑا فاتح، کشورستان اور مدبر بھی تھا، چنانچہ جب وہ ۵۵۶ھ مین تخت نشین ہوا تو اپنے بھائی سلطان شہاب الدین غوری کو اس کی شجاعت اور تدبر و سیاست کی بنا پر شریک حکومت کر لیا، اور دونون بھائیون نے مل کر عظیم الشان فتوحات حاصل کین، سلطان شہاب الدین غوری نے ہندوستان کا رخ کیا، اور خسرو شاہ غزنوی کو جو لاہور مین مقیم تھا قتل کر کے غزنوی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لاہور کی فتح کے بعد ہندوستان کے دوسرے اطراف کا قصد کیا، اور غزنوی حکومت کے تمام مقبوضات پر قبضہ کر لیا، لیکن سلطان غیاث الدین غوری نے بلاد خراسان کا رخ کیا، اور ہرات وغیرہ پر قبضہ کر کے دونون نے

---

[1] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۷۰

ہندوستان اور خراسان مین ایک عظیم الشان سلطنت قائم کرلی، بالآخر ایک وسیع مدت تک حکومت کرنے کے بعد سلطان غیاث الدین غوری نے ۵۹۹ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد اس کا بھائی سلطان شہاب الدین غوری جو اب تک اس کا شریک سلطنت تھا مستقل بادشاہ ہوگیا، ان دونون بھائیون سے امام صاحب کے تعلقات قائم ہوئے اور دونون نے امام صاحب کی قدردانی کی چنانچہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری کے بھانجے بہاء الدین سام حاکم بامیان[1] سے قطع تعلق کرکے اس کی خدمت مین آئے تو امام صاحب کے ساتھ نہایت عزت و احترام سے پیش آیا، اور ہرات مین جامع مسجد کے قریب ان کے لیے ایک مدرسہ بنوادیا جس مین مختلف شہرون سے طلبہ آآکر داخل ہونے لگے، امام صاحب نے بھی اس کا حق نعمت ادا کیا، اور اس کے نام پر لطائف غیاثیہ اور دوسری کتابین تصنیف کین، لیکن باوجود اس قدردانی کے امام صاحب کا یہ زمانہ بھی سکون و اطمینان کے ساتھ بسر نہ ہوا، کیونکہ اس وقت ہرات و غور کے باشندے زیادہ تر کرامیہ فرقہ[2] کے لوگ تھے، جو نہایت ظاہر پرست تھے، اور خدا کو مجسم مانتے تھے لیکن امام صاحب

---

[1] بلخ، ہرات اور غزنین کے درمیان ایک شہر اور ایک ضلع ہے، اور یہان متعدد علماء پیدا ہوئے ہین۔

[2] منتخب التواریخ بدایونی ج اول ص ۵۰ ۔ فرقہ کرامیہ ابوعبداللہ محمد بن کرام المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف منسوب ہے، جو سجستان کا رہنے والا اور نہایت عابد و زاہد تھا، اس نے پانچ سال تک مکہ مین اعتکاف کیا، اور نیشاپور مین آیا تو اس کو طاہر بن عبداللہ نے قید کردیا، پھر شام گیا اور وہان سے نیشاپور آیا تو اس کو محمد بن طاہر نے قید کردیا، وہان سے نکل کر ۲۱۵ھ مین قدس گیا، اور وہین وفات پائی، لیکن باوجود اس زہد و عبادت کے نہایت ضعیف حدیثین روایت کرتا تھا، وہ خدا کو جسم اور عرش پر متمکن مانتا تھا، امام رازی نے اساس التقدیس مین اس کے اسی عقیدے کو باطل کیا ہے،

اس فرقہ کے سخت مخالف تھے، اس لیے ان لوگون کو امام صاحب کا یہ جاہ و اقتدار نہایت ناگوار ہوا، بالخصوص سلطان غیاث الدین غوری کے چچازاد بھائی اور اسکے داماد ملک ضیاء الدین نے امام صاحب کی سخت مخالفت کی جس کا نتیجہ ایک مناظرے کی صورت مین ظاہر ہوا اور اس نے ایک عام شورش کی صورت اختیار کر لی، یہ مناظرہ بمقام فیروزکوہ[1] ۵۹۵ھ مین ہوا، اور فقہائے کرامیہ، حنفیہ اور شافعیہ سلطان غیاث الدین غوری کے پاس جمع ہوئے، امام صاحب اور قاضی مجد الدین عبد المجید بن عمر المعروف با بن قدوہ جو کرامیہ فرقہ کے پیشوا تھے، تشریف لائے اور امام صاحب نے بحث شروع کی، تو ابن قدوہ نے اس پر اعتراض کیا، اور گفتگو نے اس قدر طول کھینچا کہ سلطان غیاث الدین غوری اٹھ کھڑا ہوا، اور امام صاحب نے ابن قدوہ کو بہت کچھ برا بھلا کہا، لیکن ابن قدوہ امام صاحب کا جواب نہایت نرمی سے دیتے رہے، اس کے بعد دونون فریق الگ ہو گئے، اور ملک ضیاء الدین نے سلطان غیاث الدین غوری سے امام صاحب کی شکایت کی اور ان کو زندیق اور فلسفیانہ مذہب کا متبع قرار دیا، لیکن سلطان غیاث الدین غوری نے اس کی طرف کوئی توجہ نہین کی، اس کے بعد دوسرے روز ابن قدوہ نے جامع مسجد مین وعظ کہا جس مین حمد و نعت کے بعد لوگون کو اس طرح مخاطب کیا کہ "لوگو! ہم وہی بات کہتے ہین جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے ہمارے نزدیک صحیح ثابت ہوئی ہے، ارسطو کے علم، ابن سینا کی کفریات، اور فارابی کے فلسفہ سے ہم ناواقف ہین، پھر ایک شیخ الاسلام کو جو خدا کے دین اور اس کے پیغمبر کے سنت کی جانب سے مدافعت کرتا تھا، کل کیون برا بھلا کہا گیا، یہ کہکر خود رو پڑے اور

[1] یہ ایک قلعہ کا نام ہے جو ہرات اور غزنین کے درمیان واقع ہے، اور وہی ان اطراف کے بادشاہون کا دار السلطنت تھا، شہاب الدین غوری یہین رہتا تھا،

تمام لوگ بھی چیخ اٹھے، اور فرقہ کرامیہ کے لوگون نے بھی رونا شروع کیا، اس پر لوگ ہر طرف سے ٹوٹ پڑے اور شہر مین اس قدر فتنہ وفساد پھیل گیا کہ جنگ چھڑتے چھڑتے رہ گئی، سلطان غیاث الدین غوری کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے ایک جماعت کو بھیجکر اس فتنہ کو فرو کیا، اور لوگون سے وعدہ کیا کہ امام صاحب کو یہان سے ہٹادیا جائے گا، چنانچہ اس وعدے کے مطابق امام صاحب کو حکم دیا کہ وہ ہرات مین واپس چلے جائین، اور اس حکم کے مطابق امام صاحب ہرات مین واپس آئے[1]

اس مناظرے کا ذکر اختصار اور کسی قدر اختلاف کے ساتھ یافعی نے مراۃ الجنان مین کیا ہے، اور لکھا ہے کہ جن مورخین کا مقصد یہ ہے کہ ائمۂ اشعریہ پر طعن کرین انھون نے اسی طرح اس واقعہ کو بیان کیا ہے[2] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس واقعہ یا اس واقعہ کی جزئیات مین شک ہے،

شہرزوری نے تاریخ الحکماء مین اس مناظرے کا ذکر نہین کیا ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی سلطان شہاب الدین غوری کی خدمت مین حاضر ہوئے جو بلاد غور کے بادشاہ تھے، اور ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے، لیکن سلطان غیاث الدین غوری امام صاحب کی قوت استدلال سے کسی قدر کرامیہ مذہب سے منحرف ہوگیا تھا، اتفاق سے ایک روز امام صاحب نے وہان وعظ کہا جس مین ایسی باتین کہین جو کرامیہ مذہب کے مخالف تھین، اس لیے ان لوگون نے امام صاحب پر حملہ کرنا چاہا جس سے بچنے کے لیے امام صاحب نے سلطان غیاث الدین کے دامن مین پناہ لی، اور اس نے ان کو بلطائف الحیل بچایا اور وہ وہان سے غزنہ مین واپس آئے[3]

---

[1] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۵۹ [2] مراۃ الجنان ج ۳ ص ۸،۴ [3] تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی نسخہ ۱۷۵

اپنے بھائی سلطان غیاث الدین کی طرح سلطان شہاب الدین غوری نے بھی امام صاحب کی نہایت قدردانی کی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے سلطان شہاب الدین غوری کو بطور قرض کے کچھ روپیے دیے، اور پھر اس قرض کو واپس لینے کے لیے اس کی خدمت مین حاضر ہوئے، تو اس نے امام صاحب کی نہایت تعظیم وتکریم کی اور امام صاحب کو بہت سا مال دیا[1]، اور ہمیشہ ان کے وعظ وپند سے مستفید ہوتا رہا، تاریخون اور تذکرون مین لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے اس کے سامنے وعظ مین فرمایا کہ "اے سلطان عالم نہ تیرا اقتدار قائم رہے گا نہ رازی کا تملق ونفاق باقی رہے گا، اس پر وہ زار وقطار رونے لگا[2]،

عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ مین لکھا ہے کہ سلطان شہاب الدین غوری کے دربار مین بہت سے علماء، فضلاء اور شعراء نے تربیت پائی، جن مین امام فخرالدین رازی مستقلاً اس کے لشکرگاہ مین قیام رکھتے تھے اور ہر ہفتہ وعظ کہتے تھے، اور وہ اکثر ان کے وعظ مین شریک ہوتا تھا، امام صاحب اس آمدورفت اور دائمی پابندی سے نہایت تنگدل ہوئے اور اسی حالت مین اس کو خطاب کرکے یہ فقرے کہے[3]،

لیکن امام صاحب کو اس زمانے مین بھی اطمینان نصیب نہین ہوا، چنانچہ ۶۰۲ھ مین جب کفار کوکھریہ یا فرقہ اسماعیلیہ کے کسی شخص نے خیمے کے اندر گھس کر سلطان شہاب الدین غوری کو قتل کر دیا تو غزنہ کے بعض مفسدون نے اس سازش قتل کا بانی امام صاحب کو قرار دیا، اور اس پر اس قدر شورش برپا ہوئی کہ لوگون نے امام صاحب کو قتل کر دینا چاہا، امام صاحب نے بھاگ کر سلطان شہاب الدین غوری کے وزیر موید الملک کے دامن مین پناہ لی، اور اس نے مخفی طور پر امام صاحب کو ان کے جائے قیام

---

[1] ابن خلکان ج اول ص ۵۰۴ [2] مرآۃ الجنان یافعی ج ۴ ص ۸ [3] منتخب التواریخ ج اول ص ۵۳

تک پہنچا دیا[1]،

جس طرح غزنوی خاندان کے گل سرسبد سلطان غیاث الدین غوری اور سلطان شہاب الدین غوری تھے، اسی طرح خوارزمشاہی خاندان مین علاء الدین خوارزمشاہ اور اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزمشاہ نہایت جاہ و جلال کے بادشاہ گذرے ہین، سلطان علاء الدین خوارزمشاہ ۵۶۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور اپنا رقبۂ سلطنت سندھ، ہند، ماوراء النہر، خراسان اور بغداد تک وسیع کر لیا، اس کی فوج کی تعداد ایک لاکھ تھی، اور سلجوقیون کی سلطنت کا خاتمہ اسی کے ہاتھ سے ہوا[2]، اس نے ۵۹۶ھ مین وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزمشاہ فرمانروا ہوا، اور اس نے خوارزمشاہی حکومت کو اور بھی وسیع اور طاقتور بنا دیا، اور اپنے باپ سلطان علاء الدین خوارزمشاہ کی فتوحات کو درجۂ کمال تک پہنچا دیا، اس نے اکیس[21] سال تک حکومت کی، اور اس مدت مین اپنا رقبۂ سلطنت اس قدر وسیع کر لیا کہ عراق سے لیکر ترکستان، بلاد غزنہ، ہندوستان کے بعض حصے، سجستان، کرمان، طبرستان، جرجان، خراسان اور فارس وغیرہ سب اس کے زیر اقتدار آ گئے، اور اس مین سلجوقیون کے بعد کوئی دوسرا فرمانروا اس کا ہمسر نہین پیدا ہوا، فاتح اور کشورستان ہونے کے ساتھ خود عالم تھا، علماء و فضلاء کی تعظیم و توقیر اور ان کے ساتھ احسان کرتا تھا، اور ان کی صحبتون اور مناظرون مین اکثر شریک رہتا تھا،

ان دونون بادشاہون نے امام صاحب کی نہایت قدردانی کی اور اول اول سلطان علاء الدین تکش خوارزمشاہ نے امام صاحب کو اپنے بیٹے محمد بن تکش خوارزمشاہ

---

[1] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۸۳ [2] مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۴۸۵

کا استاد مقرر کیا، اس کے بعد جب خود محمد بن تکش خوارزمشاہ بادشاہ ہوا تو اس کے دربار مین امام صاحب کو اس قدر جاہ و مال حاصل ہوا جو اس کے دربار مین کسی کو حاصل نہ تھا،[۱]

امام صاحب کے مشاغل

اس جاہ و مال کے حاصل ہو جانے کے بعد اگرچہ امام صاحب بالکل شاہانہ زندگی بسر کرنے لگے، تاہم ان کے علمی مشاغل بدستور جاری رہے، جن مین ایک بڑا مشغلہ درس و تدریس کا تھا، لیکن ان کی مجلس درس مین بھی شاہانہ شان و شوکت پائی جاتی تھی، محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ "مین نے امام صاحب سے ہمدان اور ہرات مین تعلیم حاصل کی، ان کی مجلس درس مین بڑی شان پائی جاتی تھی، اور وہ بادشاہون سے بھی بڑے نظر آتے تھے، جب وہ درس دینے کے لیے بیٹھتے تھے تو ان کے اکابر تلامذہ مثلاً زین الدین کشی، قطب مصری اور شہاب الدین نیشاپوری کی ایک جماعت ان کے قریب بیٹھتی تھی، ان کے متصل بقیہ تلامذہ اور دوسرے لوگ حسب مراتب بیٹھتے تھے، جب کوئی شخص کوئی علمی مسئلہ چھیڑتا تھا تو اس سے اکابر تلامذہ کی بھی جماعت بحث و مباحثہ کرتی تھی، البتہ جب کوئی مشکل بحث پیش آجاتی تھی تو امام صاحب خود اس مین حصہ لیتے تھے، اور اس کے متعلق ایسی بحث کرتے تھے جس کی تعریف حد بیان مین نہین آسکتی، تلامذہ کی کثرت کا یہ حال تھا کہ جب امام صاحب کی سواری چلتی تھی، تو اس کے ساتھ تین سو شاگرد چلتے تھے،[۲]

درس و تدریس کے ساتھ ان کا دوسرا اہم مشغلہ مختلف فرقون کے شکوک و شبہات کا ازالہ تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ہرات مین ان کی مجلس مین مختلف مذاہب اور مختلف عقائد کے لوگ آآکر سوالات کرتے تھے، اور وہ ہر ایک کا جواب نہایت خوبی کے ساتھ

---

[۱] ابن خلکان ج اول ص ۵۰۴، تاریخ الحکما، شہرزوری قلمی ص ۱۷۵ [۲] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۳

دیتے تھے، اور ان کی وجہ سے فرقہ کرامیہ اور دوسرے فرقون کے بہت سے لوگ اہلسنت والجماعت کے مذہب مین داخل ہوئے،[۱]

اخیر عمر مین وعظ بھی کہنے لگے تھے اور ان کی مجلسِ وعظ مین عام وخاص سب آتے تھے، وعظ کی حالت مین ان کو وجد آجاتا تھا، یہان تک کہ انھون نے ایک روز وجد کی حالت مین سرِ منبر سلطان شہاب الدین غوری سے کہا کہ "اے دنیا کے بادشاہ، نہ تیری سلطنت باقی رہے گی اور نہ رازی کا تملق ونفاق، ہم سب کو خدا کے پاس واپس جانا ہوگا"، اس پر بادشاہ رو پڑا،[۲]

طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان کی وفات الاعیان مین لکھا ہے کہ امام صاحب کو وعظ گوئی مین کمال حاصل تھا، اور وہ عربی اور فارسی دونون زبانون مین وعظ کہتے تھے،[۳]

امام صاحب کی مجلسِ وعظ مین بھی شاہانہ جاہ جلال پایا جاتا تھا، اور وہ اس مین علم کلام اور فلسفہ کے نہایت دقیق مسائل بیان کرتے تھے، ایک بار وہ بامیان سے ہرات مین نہایت شان وشوکت کے ساتھ آئے، تو وہان کے بادشاہ حسین خرمین نے ان کا استقبال کیا، اور اس کے بعد وہان کی جامع مسجد کے صدر ایوان مین ان کیلیے ایک منبر نصب کروادیا تاکہ عام طور پر لوگ ان کی زیارت سے شرف اندوز ہون، اور ان کے کلام کو سنین، اس مجلس مین نہایت کثرت سے لوگ شریک ہوئے، امام صاحب صدر ایوان مین رونق افروز تھے، اور ان کے دائین بائین ان کے ترکی غلامون کی دو صفین تلوارون سے ٹیک لگائے ہوئے کھڑی تھین، شاہ ہرات سلطان حسین بن خرمین

---

[۱] ابن خلکان ج اول ص ۴۷۴ [۲] روضۃ البہیہ ص ۷۰ [۳] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ ابن خلکان ج ۱ دل ص ۷۴،۷۴

نے آکر سلام کیا تو امام صاحب نے اس کو اپنے قریب بٹھایا، پھر سلطان شہاب الدین غوری کا بھانجا سلطان محمود شاہ فیروز کوہ آیا اور سلام کیا تو امام صاحب نے دوسری طرف اس کو بھی اپنے قریب بیٹھنے کے لیے جگہ دی، اس کے بعد امام صاحب نے نہایت فصاحت و بلاغت کے ساتھ نفس پر ایک طویل تقریر کی، اسی حالت مین ایک باز ایک کبوتر پر جھپٹا، اور وہ بدحواسی کی حالت مین اِدھر اُدھر مسجد مین اڑنے لگا، یہانتک کہ تھک کر امام صاحب کے پاس گر پڑا، اور باز کے حملہ سے محفوظ رہا، ایک شاعر شرف الدین ابن عنین اس جلسے مین موجود تھا، اور اس نے اس موقع پر فی البدیہہ دو شعر کہے اور اسی وقت امام صاحب کی اجازت سے ان کے سامنے پڑھے،

جاءت سلیمان الزمان بشجوها — والموت یلمع من جناحی خاطف

وہ کبوتر سلیمانِ زمانہ کے پاس اپنی فریاد لیکر ایسی حالت مین آیا کہ اچک لینے والے باز کے پرون کے درمیان سے اس کی موت نظر آرہی تھی،

من نبّاء الورقاء ان محلکم — حرم وانک ملجاء للخائف

کبوتر کو کس نے بتایا کہ آپ کا محل حرم ہے اور آپ خوفزدون کیلیے جاے پناہ ہین،

امام صاحب اس کے اشعار سن کر نہایت محظوظ ہوئے، اور اس کو اپنے پاس بلاکر بٹھایا، اور جب مجلس وعظ سے اٹھکر گئے تو اس کے پاس خلعت اور بہت سی اشرفیان بھجوائین، اور ہمیشہ اس کے ساتھ سلوک کرتے رہے،[1]

**وفات** امام صاحب نے ۶۰۶ھ مین دوشنبہ کے دن ۶۳ سال کی عمر مین ہرات مین وفات پائی،[2] طبقات الشافعیہ مین لکھا ہے کہ یہ عید الفطر کا دن تھا، اور ابن ابی اصیبعہ

[1] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۲۳-۲۴ [2] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۹ و تاریخ الحکما، شہرزوری ص ۱۷۵

کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

امام صاحب کا قیام زیادہ تر رے مین رہتا تھا، لیکن وہ وہان سے خوارزم مین آئے اور وہین بیمار ہوئے، شدت مرض مین ۱۱ محرم ٦٠٦ھ مین اتوار کے دن اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوایا اور وصیت نامہ کے لکھوانے کے بعد مرض نے طول کھینچا، یہانتک کہ عید کے دن اسی سنہ مین یکم شوال کو ہرات مین انتقال کیا،[1]

لیکن قفطی نے اخبار الحکماء مین لکھا ہے کہ امام صاحب کا انتقال ذی الحجہ مین ہوا،[2] اور اگر یہ صحیح ہے تو عید الفطر کے بجائے یہ عید اضحیٰ کا دن ہوگا،

مقام دفن مین اختلاف ہے، شہرزوری نے لکھا ہے کہ ہرات مین پہاڑ کے نیچے دفن ہوئے، اور ابن خلکان مین ہے کہ ہرات کے قریب ایک گانون ہے جس کا نام مزداخان ہے،[3] امام صاحب اسی گانون کے قریب ایک پہاڑ پر دن کے آخری حصے مین دفن کیے گئے،[4] خود امام صاحب نے بھی اسی جگہ دفن کرنے کی وصیت کی تھی، لیکن قفطی نے اخبار الحکماء مین لکھا ہے کہ ظاہر تو یہی کیا گیا، لیکن درحقیقت امام صاحب اپنے گھر ہی مین دفن کیے گئے، کیونکہ امام صاحب کے عقائد سے لوگ بدظن تھے اسلیے خیال تھا کہ لوگ ان کی لاش کے ساتھ بے ادبی کرین گے،[5] دوسرے مورخین کے مختلف بیانات سے بھی قفطی کی یہ روایت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، طبقات الشافعیہ مین لکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنے تلامذہ کو حکم دیا تھا کہ جب وہ مرجائین تو وہ لوگ ان کی موت

[1] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۶-۲۷ [2] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۱ [3] معجم البلدان مین ہے کہ مزدخان مرو کے اطراف مین ایک چھوٹا سا شہر ہے [4] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۹۶، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۶ [5] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۰

اکی خبر کو نہایت شدت کے ساتھ چھپایا ہین[1]، اور شہر زوری کی تاریخ الحکماء مین ہے کہ امام صاحب نے عوام کے خوف سے وصیت کی تھی کہ وہ رات کو دفن کیے جائین[2]،

امام صاحب کی موت کا سبب بھی فرقہ کرامیہ کا بغض و عناد تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور اخبار الحکماء مین لکھا ہے کہ اسی فرقہ کے لوگون نے امام صاحب کو زہر دلوایا اور اسی زہر کے اثر سے انھون نے وفات پائی[3]،

دولت شاہ نے امام صاحب کی ایک تاریخ وفات نقل کی ہے، اور اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی موت غیر طبعی اسباب کا نتیجہ تھی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

"وفات امام فخر الدین در ہرات بودہ و مدفنِ مبارک او در خیابان است و عزیزے در تاریخ وفات امام میفرماید

امام عالم و عامل محمد رازی — کہ کس ندید و نہ بیند درا نظیر و ہمال
بسال ششصد و شش کشتہ شد بشہر ہرات — نماز دیگرے اثنین و غرۂ شوال[4]

اس سے امام صاحب کے مدفن اور تاریخ وفات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے،

**امام صاحب کا وصیت نامہ**

ہم اوپر لکھ چکے ہین کہ شدت مرض مین امام صاحب نے اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا، جس کو طبقات الاطباء اور طبقات الشافعیہ مین بلفظہ نقل کیا ہے، لیکن ہم اس وصیت نامہ کے نقل کرنے سے سے پہلے یہ ظاہر کر دینا ضروری سمجھتے ہین کہ امام صاحب اگرچہ ایک مدت تک فلسفی، متکلم اور فقیہ رہے لیکن بعد کو صوفی ہوگئے، اور ان کی حالت مین یہ انقلاب، جیسا کہ

[1] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۸ [2] تاریخ الحکماء شہر زوری ص ۱۷۶، [3] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۱ [4] تذکرہ دولت شاہ صفحہ ۱۳۷،

ہم نے اوپر لکھا ہے شیخ نجم الدین کبری کی ملاقات کے بعد ہوا، اور وہ اس ملاقات کے بعد ان کے ہاتھ پر توبہ کرکے خلوت نشین ہو گئے، اور خلوت سے نکلنے کے بعد تفسیر کبیر لکھنی شروع کی، اس لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے ساتھ اس میں جا بجا صوفیانہ حقائق و معارف بھی پائے جاتے ہیں[1]، خود ان کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس تفسیر کے لکھنے کے بعد اور علوم کی وقعت ان کے دل سے جاتی رہی، اور وہ صرف قرآن مجید کو دینی و دنیوی سعادت کا منبع سمجھنے لگے، چنانچہ تفسیر کبیر میں ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ

اگرچہ میں نے مختلف قسم کے علوم نقلیہ وعقلیہ میں کتابیں لکھیں، لیکن اس علم کی خدمت کی وجہ سے مجھکو مختلف قسم کی جو دینی اور دنیوی سعادتیں حاصل ہوئیں، وہ اور علوم کی وجہ سے حاصل نہیں ہوئیں[2]،

علامہ سبکی طبقات الشافعیہ میں لکھتے ہیں کہ

وہ اہل دین اور اہل تصوف سے تھے اور اس میں ان کو دسترس حاصل تھی، چنانچہ ان کی تفسیر سے اس کا پتہ چل سکتا ہے[3]،

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ

امام صاحب نے میرے خیال میں غالباً سورہ یوسف کی تفسیر میں لکھا ہے کہ میری عمر کا تجربہ یہ ہے کہ انسان جب کسی کام میں خدا کے سوا اور کسی پر بھروسا کرتا ہے تو یہ شدت، ابتلاء، اور مصیبت کا سبب ہو جاتا ہے اور جب مخلوق کو چھوڑ کر خدا پر بھروسا کرتا ہے تو وہ مقصد عمدہ طریقہ پر حاصل ہو جاتا ہے، یہ تجربہ مجھکو ابتدائے عمر سے آجتک

---

[1] مفتاح السعادۃ ج اول ص ۵۰۰ - ۴۵۱ [2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۱۳ [3] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵

جبکہ میری عمر ۶۰ سال کو پہنچ گئی ہے برابر حاصل ہوتا رہا ہے، اور اس سے میرے دل پر یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خدا کے فضل و احسان کے علاوہ کسی چیز پر بھروسا کرنے میں انسان کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر وقت مراقبہ میں رہتے تھے اور اپنے نفس کا محاسبہ کیا کرتے تھے،[۱]

لسان المیزان میں ہے کہ

وہ نماز و روزہ میں کبھی کمی نہیں کرتے تھے، اور علم کلام میں مہارت کے باوجود کہا کرتے تھے کہ جو شخص بوڑھی عورتوں کے دین کا پابند ہو وہی کامیاب ہے،[۲]

چونکہ ان کے ان مذہبی خیالات اور حسن عقیدت کا اظہار جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ان کے وصیت نامہ سے نہایت واضح طور پر ہوتا ہے، اس لیے ہم اس موقع پر اس کا لفظی ترجمہ درج کرتے ہیں،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اپنے پروردگار کی رحمت کا امید رکھنے والا اور اپنے آقا کے کرم پر بھروسہ کرنے والا بندہ محمد بن عمر بن الحسین الرازی جو اپنی دنیا کے آخری اور اپنی آخرت کے اولین وقت میں ہے، اور یہ وہ وقت ہے جس میں ہر سنگدل نرم ہو جاتا ہے، اور اپنے آقا کی طرف ہر مفرور غلام رخ کرتا ہے، کہتا ہے کہ میں خدا کی تعریف ان توصیفوں کے ساتھ کرتا ہوں جو اسکے بڑے بڑے فرشتوں نے اپنی ترقیوں کے بزرگ ترین اوقات میں اور اس کے بڑے بڑے پیغمبروں نے اپنے مشاہدات کے مکمل ترین اوقات میں کی ہیں، بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ سب کچھ حدوث اور امکان کے نتائج میں سے ہے، اس لیے میں اس کی تعریف ان توصیفوں

[۱] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۳ [۲] لسان المیزان ج ۴ ص ۲۲۷

کے ساتھ کرتا ہون جن کی مستحق اس کی الوہیت ہے، اور کمال ربوبیت کی وجہ سے وہ اس کے لیے لازمی ہین، خواہ مین اس کو جانون یا نہ جانون، کیونکہ خاک کو رب الارباب کے جلال سے کوئی مناسبت نہین، مین ملائکہ مقربین، انبیاء مرسلین اور خدا کے تمام صالح بندون پر درود بھیجتا ہون، اس کے بعد مین کہتا ہون کہ اے میرے دینی بھائیو! اور طالب یقین مین میرے دوستو! یہ یقین رکھو کہ لوگ کہتے ہین کہ انسان جب مرگیا تو مخلوق سے اس کا تعلق منقطع ہوگیا لیکن دو وجہون سے اس عام کی تخصیص ہوجاتی ہے، ایک تو یہ کہ اگر اس کا کوئی نیک عمل باقی ہے تو یہ دعا کا سبب ہوگا، اور خدا کے یہان دعا کا اثر ہوتا ہے، دوسری بات اہل وعیال کے مصالح اور ادائے حقوق سے تعلق رکھتی ہے، سو پہلی بات کی نسبت تم لوگون کو معلوم ہونا چاہیے کہ مین ایک علم دوست آدمی تھا، اس لئے ہر چیز کے متعلق کچھ نہ کچھ لکھتا تھا تاکہ اس کی کمیت اور کیفیت کو معلوم کرسکون خواہ وہ حق ہو یا باطل، بری ہو یا بھلی، لیکن مین نے جو کچھ اپنی معتبر کتابون مین ثابت کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ محسوس دنیا ایک ایسے مدبر کے زیر تدبیر ہے جو متحیزات اور اعراض کی مماثلت سے منزہ اور کمال قدرت، علم اور رحمت کے ساتھ متصف ہے، مین نے کلامیہ اور فلسفیانہ طرز وروش کو جانچا ہے، لیکن ان مین وہ فائدہ نہین دیکھا جو اس فائدے کے برابر ہو، جس کو مین نے قرآن مجید مین پایا، کیونکہ وہ تمامتر خدا کی عظمت وجلال کو تسلیم کرواتا ہے، اور اعتراضات ومناقضات مین تعمق کرنے سے روکتا ہے، اور یہ اس علم کی بنا پر ہے کہ عقول بشریہ ان گہرے، پوشیدہ اور تنگ راستون مین گم ہوجاتی ہین، اس لیے مین کہتا ہون کہ اس کے وجوب وجود، اس کی توحید، قدم، ازلیت، تدبیر اور فعالیت مین شرکا سے برات کے متعلق جو چیز ظاہری دلائل سے ثابت ہے مین اسی کا قائل ہون

اور اسی کو لیکر خدا کے پاس جاؤن گا، اور جس چیز مین غموض اور دقت پائی جاتی ہے، اس کے
متعلق جو کچھ قرآن اور احادیث صحیحہ مین آیا ہے، اور اس پر تمام ائمہ نے اتفاق کیا ہے، اور
سب کے سب ایک ہی معنی کا اتباع کرتے ہین، وہ ایسی ہی ہے جیسا کہ وہ ہے اور جو چیز
ایسی نہین ہے، مین اے خداوند عالم کہتا ہون کہ میرے خیال مین تمام لوگون کا اس پر
اتفاق ہے کہ تو بخشش کرنے والون مین سب سے زیادہ بخشش کرنے والا، اور رحم کرنے والون مین
سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے اس لیے جو کچھ میرے قلم نے لکھا یا میرے دل مین آیا مین
اس پر تیرے علم کو گواہ بناتا ہون اور کہتا ہون کہ اگر تو یہ جانتا ہے کہ مین نے اس کے ذریعہ
سے باطل کی حقانیت ثابت کی ہے، اور حق کا بطلان کیا ہے، تو میرے ساتھ وہی سلوک
کر جس کا مین مستحق ہون، اگر تو یہ جانتا ہے کہ مین نے صرف اسی بات کے ثابت کرنے
کی کوشش کی ہے جس کی نسبت میرا یہ اعتقاد تھا کہ وہ حق ہے، اور مین نے اس کو صحیح خیال
کیا ہے تو تیری رحمت کو میری نیت کے ساتھ ہونا چاہیے، نہ کہ اس نتیجہ کیساتھ جس کو مین نے
پیدا کیا ہے، ایک مفلس کی یہ آخری کوشش ہے، اور تو اس سے بلند ہے، کہ ایک کمزور
کو جو لغزش مین پڑ جائے شکنجے مین جکڑے، تو اے وہ ذات جس کے اقتدار مین نہ علماء
کی معرفت سے اضافہ اور نہ خطاروں کی خطا سے کمی ہو سکتی، میری فریاد سن کر، مجھ پر رحم کر،
میری لغزش پر پردہ ڈال، اور میرے گناہ کو مٹا، مین کہتا ہون کہ میرا دین محمد سید المرسلین
کی متابعت، اور میری کتاب قرآن مجید ہے، اور دین کی جستجو مین میرا اعتماد انہی دونون
چیزون پر ہے، اے میرے خدا! اے آوازون کے سننے والے! اے دعاؤن کے
قبول کرنے والے، اے لغزشون سے درگذر کرنے والے، اے آنسوؤن پر رحم کرنے والے
اور اے محدثات اور ممکنات کے قائم رکھنے والے! مین تیرے ساتھ حسن ظن رکھتا تھا

تیری رحمت کا بہت بڑا امیدوار تھا اور تو نے کہا ہے کہ مین وہی کرتا ہون جو میرے ساتھ میرے بندے کا گمان ہوتا ہے، اور تو نے کہا ہے کہ کون شخص بیقرار کی دعا کو جب وہ اسکو پکارتا ہے قبول کرتا ہے؟ اور تو نے کہا ہے کہ جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق سوال کرتے ہین تو مین قریب ہوتا ہون تو تو یہ مان لے کہ مین کوئی چیز لیکر نہین آیا، لیکن تو بے نیاز اور کریم ہے، اور مین محتاج اور کمینہ ہون، یہ یقین کر کہ تیرے سوا میرا کوئی نہین، اور مین تیرے سوا کوئی احسان کرنے والا نہین پاتا، اور مین لغزش، قصور، عیب اور کمزوری کا اعتراف کرتا ہون، تو تو میری امید کو ناکامیاب نہ کر، میری دعا کو ناکام واپس نہ کر، اور اپنے عذاب سے موت سے پہلے، موت کے وقت اور موت کے بعد محفوظ رکھ، اور سکرات موت کو اور موت کے آنے کو مجھ پر آسان کر، اور آلام و انتقام کی وجہ سے مجھکو سختی مین مبتلا نہ کر، اور تو رحم کرنے والون مین سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے،

مین نے جو علمی کتابین تصنیف کی ہین، یا خدایا، پر ان مین جو بکثرت اعتراضات کیے ہین ان کو جو شخص دیکھے، اور وہ اعتراضات اس کو پسند آئین، تو لطور احسان و انعام کے مجھکو اپنی بہترین دعا مین یاد کرے، ورنہ بری بات نہ کہے کیونکہ میرا مقصد صرف تکثیر بحث اور تشحیذ خاطر تھا، اور ہر چیز مین صرف خداوند تعالی پر اعتماد ہے، دوسرا مقصد بچون اور عورتون کی اصلاح ہے تو اس کے متعلق سب سے پہلے تو خدا پر بھروسہ ہے، اس کے بعد خدا کے نائب محمد[1] پر خداوندا تو اس کو دین اور بلندی مین محمد ثانی کا قرین بنا لیکن چونکہ سلطان اعظم بچون کی مہمات کی اصلاح مین مشغول نہین رہ سکتا، اس لیے مین نے بہتر یہ سمجھا کہ اپنی اولاد کی وصیت کا معاملہ فلان کے سپرد کر دون، مین نے اس کو خداوند تعالی

---

[1] یعنی محمد بن تکش خوارزمشاہ

کے تقوے کا حکم دیا ہے، کیونکہ خدا ان لوگون کے ساتھ ہوتا ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہین، اور جو لوگ نیکی کا کام کرتے ہین، اس کے بعد تمام وصیتین کین، اور کہا کہ مین اس کو وصیت کرتا ہون پھر وصیت کرتا ہون، پھر وصیت کرتا ہون کہ میرے فرزند ابوبکر کی تربیت مین بہت زیادہ اہتمام کرے، کیونکہ ذہانت اور طباعی کے آثار اس پر ظاہر ہین، امید ہے کہ خدا اس کو بھلائی تک پہنچائے گا، مین اس کو، اپنے تمام شاگردون کو اور ہر اس شخص کو جس پر میرا حق ہے حکم دیتا ہون کہ جب میرا انتقال ہو جائے، تو میری موت کے اخفا مین سخت اہتمام کرین، اور کسی کو اس کی اطلاع نہ دین، اور مجھکو کفن پہنا کر شریعت کے مطابق موضع مزداخان کے پہاڑ کے قریب لیجا کر دفن کرین اور جب مجھکو قبر مین رکھین تو الہیات قرآن مین سے جس قدر ممکن ہو پڑھین، پھر مجھ پر خاک ڈالین اور آخر مین کہین کہ اے کریم تیرے پاس فقیر محتاج آیا، تو اس پر احسان کر، [1]

**آل و اولاد** | امام صاحب کی آل و اولاد کی صحیح تعداد معلوم نہین ہوئی، طبقات الاطبا مین لکھا ہے کہ امام صاحب کے اپنی وفات کے بعد دو لڑکے چھوڑے، جن مین بڑے لڑکے کا لقب ضیاء الدین تھا، اور وہ علمی شغلہ رکھتا تھا، چھوٹا لڑکا شمس الدین کے لقب سے مشہور ہوا، جو غیر معمولی طور پر ذہین تھا، اور خود امام صاحب اس کی ذہانت کی تعریف کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ اگر میرا یہ لڑکا زندہ رہا تو وہ مجھ سے زیادہ عالم ہوگا، [2]

---

[1] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۷-۲۸، طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۷-۳۸، طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ کی عبارتون مین کسی قدر اختلاف اور کمی بیشی ہے، اس لیے مین نے وصیتنامہ کا ترجمہ طبقات الاطبا سے کیا ہے کیونکہ وہ زیادہ مکمل ہے [2] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۶

غالباً اسی لڑکے کی کنیت ابوبکر تھی اور وصیت نامہ مین اسی ذہانت اور طباعی کی بنا پر اسکی تربیت مین مزید اہتمام کرنے کی تاکید کی ہے، لیکن شہرزوری نے تاریخ الحکما مین لکھا ہے کہ ابوبکر امام صاحب کا بڑا لڑکا تھا اور وہی درس اور وعظ مین ان کا جانشین ہوا۔[۱]

ایک اور لڑکا تھا جس کا نام محمد تھا، امام صاحب کو اس سے بڑی محبت تھی اور اکثر کتابین اس کے لیے لکھین، اور بعض کتابون مین اس کے نام کی تصریح کی ہے۔[۲] لیکن وہ امام صاحب کی زندگی ہی مین سنہ ۶۰۱ھ مین مرگیا، اور امام صاحب کو اس کی وفات کا نہایت صدمہ ہوا، چنانچہ تفسیر کبیر مین جابجا اس کا ماتم کیا ہے، سورہ یونس کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ

"مین نے اس سورہ کو سنیچر کے دن رجب سنہ ۶۰۱ھ مین ختم کیا اور مین فرزند صالح محمد کی وفات کی وجہ سے نہایت غمگین اور تنگدل تھا"[۳]

سورہ یوسف کے خاتمے مین بھی اس کی غربت اور بیکسی کی موت پر نہایت رنج و غم کا اظہار کیا ہے، اور ایک مختصر سا مرثیہ بھی لکھا ہے، جس کے چند شعر یہ ہین،

فلو کانت الاقدار منقادۃ لنا ۔۔۔ فدیناک من حماک بالروح والجسم

اگر تقدیر ہمارے زیر فرمان ہوتی تو ہم تیرے بخار پر اپنی روح و جسم کو قربان کردیتے۔

سابکی علیک العمر بالدم دائماً ۔۔۔ ولم انحرف عن ذاک فی الکیف والکم

مین عمر بھر تیرے غم مین خون کے آنسو بہاؤن گا، اور کیف و کم مین اس ذرہ برابر بھی انحراف نہ کرونگا

وما صدنی عن جعل جفنی مدفنا ۔۔۔ لجسمک الا انہ ابدا یھمی

مین نے اپنی آنکھ کو تیری قبر اسلیے نہین بنایا کہ وہ ہمیشہ آنسو بہایا کرتی ہے،

واقسم ان مسوا رفاتی و رمتی ۔۔۔ احسوا بنار الحزن فی مکمن العظم

مین قسم کھاتا ہون کہ اگر لوگ میری سڑی گلی ہڈیون کو بھی ٹٹولینگے تو اس مین آتش غم محسوس کرینگے،

[۱] تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۰۱ [۲] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۵۰ ۴۴ [۳] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۰

حیاتی وموتی واحد بعد بعدکم　　　بل الموت اولی من مداومۃ الغم[۱]

تمہارے جدا ہونے کے بعد میری زندگی اور موت ایک ہی، بلکہ ہمیشہ کے غم سے موت بہتر ہے،

سورۂ رعد کے خاتمے مین بھی اس کی موت پر آنسو بہائے ہین اور مرثیے کے دو شعر کہے ہین،[۲]

محمد کی وفات کے بعد ان کے ایک لڑکا اور پیدا ہوا، جس کا نام بھی محمد تھا، اسی لڑکے سے امام صاحب کی اولاد کا سلسلہ چلا اور بہت دنون تک قائم رہا، اور یہ سب کے سب صاحب علم ہوئے[۳]

ایک لڑکی بھی تھی جس کی شادی علاء الملک علوی کے ساتھ ہوئی، جو خوارزمشاہ کا وزیر اور بہت بڑا فاضل اور ادیب تھا،

امام صاحب نے اپنی زندگی مین جو جاہ و جلال حاصل کیا تھا، اس کی بدولت امام صاحب کے بعد ان کی اولاد نے بھی اسی عزت و احترام کے ساتھ زندگی بسر کی، چنانچہ جب چنگیز خان نے محمد بن تکش خوارزمشاہ کو شکست دی اور اس کی فوج کے اکثر حصے کو تہ تیغ کر دیا تو امام صاحب کے داماد علاء الملک نے چنگیز خان کے دامن مین پناہ لی، اور جب وہ اس کے پاس گیا تو وہ اس کے ساتھ نہایت عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا، اور اس کو اپنے خواص مین شامل کر لیا، اس کے بعد جب تاتاریون نے بلاد عجم مین عام قتل و خونریزی کر لی اور وہان کے قلعون اور شہرون کو تباہ و برباد کر دیا تو ہرات کا رخ کیا، امام صاحب کو خوارزمشاہ نے ہرات مین ایک نہایت شاندار محل عطا کیا تھا اور اسی مین امام صاحب کی اولاد کا قیام تھا، چنانچہ جب چنگیز خان کی فوج کا ایک حصہ ہرات کی تباہی و بربادی کے لیے روانہ ہوا تو علاء الملک نے چنگیز خان کے پاس جا کر امام صاحب کی اولاد کے لیے امان حاصل کر لی اس لیے جب اس کی فوج ہرات مین داخل ہوئی تو یہ اعلان کیا گیا کہ امام فخر الدین کی اولاد

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۵۸ [۲] ایضاً ص ۳۱۳ [۳] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۰

کو امان دیجاتی ہے، وہ محل کے ایک حصہ مین الگ قیام کرین، امام صاحب کی اولاد کو اس اعلان کی اطلاع ہوئی، تو انھون نے امن وامان کے ساتھ وہین قیام کیا، لیکن ان کے ساتھ ان کے بہت سے اعزہ واقارب، اعیانِ سلطنت، روساے شہر، اور فقہاء کی ایک بہت بڑی جماعت نے بھی ان کے محل مین پناہ لی تھی، تاکہ ان کے تعلق سے ان کو بھی امان حاصل ہوجائے لیکن جب چنگیز خان کی فوجین اہل شہر کو قتل کر چکین تو امام صاحب کے محل مین پہنچین، اور امام صاحب کی اولاد کو دیکھنا چاہا، چنانچہ جب ان کو دیکھا تو ان کو اپنے ساتھ لے لیا اور بقیہ پناہ گزینون کو قتل کر دیا، اور امام صاحب کی اولاد کو ہرات سے سمرقند لائے، جہان چنگیز خان مقیم تھا،[۱]

| اخلاق وعادات اور عام حالات |
|---|

امام صاحب کو دینی ودنیوی دونون قسم کی برکتین اور سعادتین حاصل ہوئین، ایک طرف طبقات الشافعیہ مین امام صاحب کا شمار اہلِ تصوف مین کیا ہے، دوسری طرف شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے انتقال کیا تو ان کے پاس دنیوی ساز وسامان مین مال، اولاد، لونڈی غلام سب کچھ موجود تھا، اور ان لونڈیون اور غلامون مین انھون نے سب کو موت کے وقت آزاد کر دیا، اور ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا سا مال بھی دیا،[۲] شذرات الذہب مین ہے کہ امام صاحب نے مرنے کے بعد بہت بڑا ترکہ چھوڑا، جس مین اسّی ہزار اشرفیان تھین،[۳]

امام صاحب کا تعلق ہمیشہ شاہی درباروں سے رہا، اور ان دربارون مین انھون نے نہایت عزت واحترام کے ساتھ زندگی بسر کی، خوارزمشاہ خود ان سے ملنے کے لیے اُن کے

[۱] طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۲۶ [۲] تاریخ الحکما، شہرزوری ص ۱۷۶ [۳] شذرات الذہب جلد ۵ ص ۲۱

گفتگو ہوتا تھا محمد بن تکش شاہ خوارزم کے ساتھ جوان کا شاگرد تھا، کبھی کبھی سخت کلامی بھی کر بیٹھتے تھے جس کو وہ برداشت کرتا تھا[1]

امام صاحب نے شاہانہ مجلسوں میں بادشاہوں کی ذاتی اغراض کے لیے کبھی مداہنت سے کام نہیں لیا، مثلاً حضرت داؤد علیہ السلام کی نسبت مشہور ہے کہ "وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے اور اس کو حیلے سے قتل کر وا کے اس کی بی بی سے نکاح کر لیا" لیکن امام صاحب نے اپنی تفسیر میں اس کی تردید کی ہے، اور اس پر بہ کثرت دلائل قائم کیے ہیں، اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ

"میں ایک مجلس میں گیا جس میں اکابر سلاطین میں سے ایک بادشاہ بھی شریک تھا اور ایک خاص وجہ سے اس قول فاسد اور خبیث قصے کی تائید کرتا تھا، میں نے اس سے کہا کہ حضرت داؤد علیہ السلام یقیناً اکابر انبیاء میں تھے، اور خداوند تعالیٰ فرماتا ہے "کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کو بہتر جانتا ہے کہ اپنا پیغمبر کس کو بنائے" پس خداوند تعالیٰ جس شخص کی اس طرح تعریف کرے، ہمارے لیے اس پر اس قدر طعن کرنا جائز نہیں، نیز اگر مان لیا جائے کہ وہ پیغمبر نہ تھے، تاہم اس میں شبہ نہیں کہ وہ مسلمان تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے مُردوں کا ذکر صرف بھلائی کے ساتھ کرو، اگر ہم ان دلائل سے قطع نظر بھی کر لیں، تب بھی یہ بدیہی معلوم ہے کہ اگر یہ قصہ صحیح بھی ہو تو اس کی روایت سے کوئی ثواب نہ ملے گا، کیونکہ برائی کی اشاعت سے گو عذاب نہ ہو تاہم ثواب بھی نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ قصہ جھوٹا ہو تو اس کا بیان کرنے والا سخت عذاب کا مستحق ہوگا، اس لیے جس واقعہ کی یہ حالت ہو اس کی نسبت

[1] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ و تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۶۵

صریح عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ اس سے خاموشی اختیار کی جائے، اس سے ثابت ہوا کہ حق ہمارا قول ہے اور اس قصہ کا بیان کرنا حرام اور ممنوع ہے چنانچہ جب بادشاہ نے یہ بات سنی تو خاموش ہو گیا اور کچھ نہین بولا"[1]

شرف الدین بن عنین شاعر جس نے ایک مجلس وعظ مین امام صاحب کی مدح مین چند اشعار جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے، کہکر امام صاحب سے صلہ حاصل کیا تھا، اس کا بیان ہے کہ مین نے امام فخر الدین کے جاہ کی بدولت بلاد عجم مین تقریباً ۳۰ ہزار دینار پیدا کیے[2] جب امام صاحب کی مدح مین بعض فارسی شعرا نے بھی قصیدہ لکھا ہے، چنانچہ عوفی نے لباب الالباب مین محمد بن البدیع انسوی کا ایک قصیدہ ان کی شان مین نقل کیا ہے[3] لیکن باوجود اس جاہ وجلال کے امام صاحب نے کبھی امرا کی طرح بیکاری اور عیش پسندی کی زندگی بسر نہین کی، بلکہ ہمیشہ علمی مشغلے مین مشغول ومنہمک رہے، شہرزوری نے تاریخ الحکما مین لکھا ہے کہ وہ کھانے پینے کے نہایت شوقین تھے لیکن ان کا علمی شوق اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا تھا، چنانچہ کھانے کے وقت جب علمی مشغلہ چھوٹ جاتا تھا تو فرماتے تھے کہ مجھے اس پر بھی افسوس ہوتا ہے، کیونکہ وقت اور زمانہ نہایت عزیز چیز ہے[4]

اگرچہ امام صاحب بہت زیادہ حلیم وبردبار نہ تھے بلکہ ان مین کسیقدر تندمزاجی پائی جاتی تھی، لیکن بااینہمہ وہ اپنے اعزہ واقارب کے ساتھ ہمیشہ نرمی کے ساتھ پیش آتے تھے، اور ان سے ان کو جو اذیتین پہنچتی تھین، ان کو برداشت کرتے تھے، امام صاحب کے ایک بڑے بھائی تھے جن کا لقب رکن الدین تھا، انھون نے کسی قدر علم خلاف، علم فقہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷، ص ۱۸۷، [2] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۴، [3] لباب الالباب ص ۲۴۲
[4] تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۸

اور علم کلام کی تعلیم حاصل کی تھی، لیکن ان کی دماغی حالت خراب تھی، اس لیے امام صاحب جس شہر میں جاتے تھے یہ بھی ان کے پیچھے پیچھے جاتے تھے، اور ان کی برائی کرتے تھے، اور جو لوگ امام صاحب کی کتابوں کو پڑھتے تھے ان کو بیوقوف بناتے تھے، اور کہتے تھے کہ کیا میں ان سے سن میں بڑا نہیں ہوں؟ کیا میں ان سے زیادہ عالم نہیں ہوں؟ کیا علم خلاف اور علم کلام کا علم مجھکو ان سے زیادہ نہیں ہے؟ پھر کیا بات ہے کہ لوگ فخرالدین فخرالدین تو کہتے ہیں، اور میں کسی کی زبان سے رکن الدین کا نام نہیں سنتا؟ وہ بعض کتابیں بھی لکھتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ فخرالدین کے کلام سے بہتر ہے، لوگ ان کی باتوں کو تعجب سے سنتے تھے، اور بہت سے لوگ ان کی ہنسی اڑاتے تھے، امام صاحب اگرچہ ان باتوں کو سخت ناگواری کے ساتھ سنتے اور اپنے بھائی کی اس مبتذل حالت کو ناپسند فرماتے، لیکن باوجود ان باتوں کے ان کے ساتھ ہمیشہ سلوک کرتے رہتے، بعض اوقات امام صاحب نے ان کی خدمت میں یہ درخواست کی کہ وہ رے یا کسی اور مقام میں اقامت اختیار کرلیں، اور ان کے مصارف کا تمام بار مجھ پر ہوگا، لیکن وہ ان حرکتوں سے باز نہیں آئے، بالآخر امام صاحب نے سلطان خوارزمشاہ سے ان کی حالت بیان کرکے یہ درخواست کی کہ ان کو کسی مقام پر نظر بند کرکے ان کی معاش و ضروریات کا انتظام کردیا جائے، چنانچہ سلطان نے ایک شاہی قلعہ میں ان کو نظر بند کردیا، اور ان کے لیے ہزار دینار سالانہ منافع کی ایک جاگیر مقرر کردی اور وہ تادم مرگ وہیں مقیم رہے،[1]

امام صاحب کا حلیہ تھا، دوہرا بدن، متوسط القامۃ، چوڑا سینہ، گھنی اور بڑی داڑھی، آواز بلند اور پرہیبت،

[1] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۵-۲۶

**شاعری:** امام صاحب فارسی اور عربی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، اس زمانہ مین حکماء و فلاسفہ زیادہ تر اپنے شاعرانہ اور حکیمانہ خیالات رباعی مین ظاہر کرتے تھے، اسلیے امام صاحب نے بھی اپنے خیالات کے اظہار کیلیے رباعی ہی کو انتخاب کیا، طبقات الاطبا مین امام صاحب کے بہت سے عربی اشعار کو نقل کر کے لکھا ہی کہ انکے علاوہ امام صاحب کے بہت سے فارسی اشعار اور رباعیان ہین لیکن خود امام صاحب کا کوئی فارسی شعر نقل نہین کیا ہی، البتہ ایک قلمی بیاض مین جو دار المصنفین مین موجود ہی، امام صاحب کی چند رباعیون کا انتخاب کیا ہی، اور وہ یہ ہین،

کنہ خردم در خور اثبات تو نیست — و اندیشہ جان بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم — دانندۂ ذات تو بجز ذات تو نیست

ہرگز دل من ز علم محروم نشد — کم ماند ز اسرار کہ مفہوم نشد
ہفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز — معلومم شد کہ ہیچ معلوم نشد

ہر جا کہ زہرت اثرے افتادست — سودا زدۂ بر گذرے افتادست
در وصل تو کے توان رسیدن کانجا — ہر جا کہ نہی پاے سرے افتادست

رباعی کے علاوہ بعض متفرق اشعار یہ ہین:

دنیا بعینہ چو حبالست ہیچ و پوچ — پوچست تا درست بود چون شکست ہیچ
چہ شتابست در کرشمۂ و ناز — ما گرفتار و روزگار دراز

عربی کے بہت سے اشعار طبقات الاطبا مین نقل کیے ہین، جنمین دنیا کی تحقیر اور بے ثباتی کا مضمون ادا کیا گیا ہی، سلطان علاء الدین علی خوارزمشاہ نے جب غوری کو شکست دی ہی تو امام صاحب نے اس کی مدح مین ایک عربی قصیدہ لکھا جسکو ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا مین نقل کیا ہے، اور اس کے بعض اشعار مین فارسی ترکیبین بھی آگئی ہین، مثلاً

امروز تو ملک الزمان باسرہ — لا شئ مثل خلاک انت الا واحد

[1] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۳ [2] ایضاً ص ۲۹

# تصنیفات

امام صاحب عمر بھر تصنیف و تالیف مین مشغول رہے، اور تقریباً ہر فن مین کتابین لکھین، شہرزوری نے لکھا ہے کہ انھون نے بعض ایسے فنون پر بھی کتاب لکھی ہے جس کے متعلق خود ان کو اعتراف تھا کہ وہ ان علوم سے واقف نہ تھے،[۱] مثلاً سحر و طلسمات پر کتاب السرّ المکتوم،

امام صاحب نے خود اپنے وصیت نامہ مین بیان کیا ہے کہ "مین ایک علم دوست آدمی تھا، اور ہر فن کے متعلق جس کی کمیت اور کیفیت سے مین ناواقف تھا، خواہ وہ حق ہو یا باطل، نیک ہو یا بد کچھ نہ کچھ لکھتا رہتا تھا۔"

بہرحال امام صاحب نے مختلف علوم و فنون پر عربی اور فارسی زبان مین بہت کثرت سے کتابین لکھین جن کے نام یہ ہین:-

## (۱) تفسیر کبیر

یہ کتاب عام طور پر تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے، لیکن خود امام صاحب نے اس کا نام

[۱] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۷۷ - ۱۷۸

مفاتیح الغیب رکھا تھا، اور اس کو بار یک خط میں ۱۲ جلدوں میں لکھا تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس تفسیر کو مکمل نہیں کیا، لیکن اس نے یہ نہیں بتایا کہ امام صاحب نے کہاں تک تفسیر لکھی تھی؟ اور ان کے بعد کس نے اس کی تکمیل کی؟ شہاب نے شفائے قاضی عیاض کی شرح میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے صرف سورہ انبیاء تک کی تفسیر لکھی تھی، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، امام صاحب کی یہ عادت ہے کہ اکثر سورتوں کے خاتمے میں لکھ دیتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر فلاں دن، فلاں مہینہ اور فلاں سن میں ختم ہوئی، اور اس قسم کی تصریحات سورہ انبیاء کے بعد بھی متعدد سورتوں میں ملتی ہیں، مثلاً سورہ مومن کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر سنیچر کے دن ۲ ذی الحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں ختم ہوئی"، اسی مہینے اور اسی سنہ میں انھوں نے سورہ حٰم، سورہ شوریٰ، سورہ زخرف، سورہ جاثیہ، سورہ احقاف اور سورہ محمد کی تفسیر بھی لکھی ہے، اور سب کے اخیر میں اس قسم کی تصریح کر دی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ محمد تک تو خود امام صاحب نے تفسیر لکھی ہے، لیکن اس کے بعد اس قسم کی تصریحات نہیں ملتیں، بہر حال اس تفسیر کا بڑا حصہ تو خود امام صاحب کا لکھا ہوا ہے، اخیر سورتوں کی جو تفسیر رہ گئی تھی، اس کی تکمیل سب سے پہلے قاضی شہاب الدین بن خلیل الخوبی الدمشقی المتوفی ۶۳۹ھ نے کی اور ان کے بعد شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی المتوفی ۷۷۷ھ نے بھی تکملہ لکھا، یہ تفسیر چونکہ بہت بڑی تھی اس لیے برہان الدین محمد بن محمد النسفی المتوفی ۶۸۷ھ نے اس کا اختصار کیا، اور اس کا نام واضح رکھا، محمد بن قاضی ایا ثلوغ نے بھی اس کی تلخیص کی، اور اس میں اپنی جانب سے بھی بعض فوائد کا اضافہ کیا۔[1]

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۴۷۷

## (۲) اسرار التنزیل و انوار التاویل

قفطی نے اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ یہ قرآن مجید کی چھوٹی تفسیر ہے[۱] لیکن کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس کتاب میں بیان کیا ہے کہ اس کے چار حصے ہیں، پہلا اصول میں، دوسرا فروع میں، تیسرا اخلاق میں، چوتھا مناجات و ادعیہ میں، لیکن چونکہ اس کتاب کے مکمل کرنے سے پہلے ہی امام صاحب وفات پا گئے، اس لیے یہ کتاب پہلے حصے کے اخیر تک پہنچکر رہ گئی،[۲]

## (۳) تفسیر سورہ فاتحہ

تفسیر کبیر کے علاوہ امام صاحب نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی، کشف الظنون میں ہے کہ امام صاحب نے یہ تفسیر دو جلدوں میں لکھی ہے، اور اس کا نام مفاتیح العلوم رکھا ہے[۳]

## (۴) تفسیر سورہ بقرہ

امام صاحب نے ایک مستقل جلد میں اس سورہ کی تفسیر صرف عقلی طرز پر کی ہے،

## (۵) تفسیر سورہ اخلاص

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے چار فصلوں میں اس سورہ کی تفسیر لکھی ہے، اور اس کے بعض اسرار بیان کیے ہیں جن سے اکثر مفسرین ناواقف تھے،[۴] طبقات الاطباء میں ہے کہ " امام صاحب نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں قرآن مجید کی بعض سورتوں کے اسرار بیان کیے ہیں" اور غالباً اس سے اسی سورہ کی تفسیر مراد ہے

---

[۱] اخبار الحکماء ص ۱۹۱ [۲] کشف الظنون ج اول ص ۹۵ [۳] ایضاً ص ۳۱۳

[۴] ایضاً ص ۳۱۰

## (۶) لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات

خداوند تعالیٰ کے اسماء وصفات کی شرح میں ہے، تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے،

## (۷) محصل

اس کا پورا نام "محصل افکار المتقدمین والمتاخرین من الحکماء والمتکلمین" ہے، اور اس میں علم کلام کے صرف اصول و قواعد بیان کیے ہیں، اور اس کو چار رکن پر مرتب کیا ہے، پہلا رکن مقدمات میں ہے، دوسرا تقسیم معلومات میں، تیسرا الٰہیات میں اور چوتھا سمعیات میں، عزالدین عبدالحمید نے اس پر ایک تعلیق لکھی ہے، علاء الدین علی بن عثمان المارودینی المتوفی ۷۵۰ھ نے اس کا اختصار کیا ہے، اور علامہ محقق علی بن عمر الکاتبی القزوینی المنطقی المتوفی ۶۷۵ھ نے اس کی شرح مفصل کے نام سے لکھی ہے، محقق طوسی نے بھی تلخیص المحصل کے نام سے اس کی تلخیص کی ہے، اور اس میں امام صاحب پر اعتراضات کیے ہیں،[۱]

## (۸) الاربعین فی اصول الدین

امام صاحب نے اس میں علم کلام کے چالیس مسائل بیان کیے ہیں، اور اس کو اپنے لڑکے محمد کے لیے لکھا ہے، قاضی سراج الدین ابو الثناء محمود بن ابی بکر الارموی المتوفی ۶۸۲ھ نے اس کی تلخیص کی ہے، اور اس کا نام لباب رکھا ہے[۲]

## (۹) معالم

اخبار الحکماء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب علم کلام اور اصول فقہ میں ہے لیکن کشف الظنون میں اس نام سے امام صاحب کی تین کتابوں کا ذکر کیا ہے، پہلی کتاب کا نام معالم فی اصول الدین

---

[۱] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۲ [۲] ایضاً ج اول ص ۸۱

ہے، جس کی نسبت لکھا ہے کہ یہ کتاب پانچ علوم میں ہے، پہلا علم کلام میں، دوسرا اصول فقہ میں، تیسرا فقہ میں، چوتھا ان اصول میں جو علم خلاف میں معتبر ہیں، پانچواں آداب نظر و جدل میں، دوسری کتاب کا نام معالم فی اصول الفقہ ہے، اور اس کی شرح ابو الحسن علی بن الحسین الارموی المتوفی ۶۵۶ھ نے کی ہے، اور نجم الدین اللبودی نے اس کا اختصار کیا ہے اور اس کا نام معالین فی الاصلین رکھا ہے، تیسری کتاب کا نام معالم فی الکلام ہے، اور شیخ امام جمال الدین محمد بن عبد الکریم حلبی نے ۶۷۳ھ میں اس کا اختصار کیا، اور اس کا نام عمدۃ المعالم رکھا ہے[1]

## (۱۰) الخمسین فی اصول الدین

فارسی زبان میں ایک مختصر سی کتاب ہے، جس میں علم کلام کے پچاس مسائل بیان کیے ہیں[2]

## (۱۱) نہایۃ العقول

بظاہر یہ کتاب علم کلام میں ہے، اور علامہ شبلی مرحوم نے علم الکلام میں امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست دی ہے، اس میں اس کتاب کو بھی شامل کیا ہے لیکن کشف الظنون میں اس کا پورا نام یہ لکھا ہے "نہایۃ العقول فی الکلام فی درایۃ الاصول"، اور اس کی تشریح یہ کی ہے یعنی اصول فقہ میں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب اصولِ فقہ میں ہے[3]

## (۱۲) کتاب القضاء والقدر

علم کلام میں ہے، اور موضوع نام سے ظاہر ہے،

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۵۹۹ [2] اخبار الحکماء ص ۱۹۲ و کشف الظنون ج اول ص ۵۷۴

[3] کشف الظنون ج ۲ ص ۷۲۱

## (۱۳) اساس التقدیس

علم کلام میں ہے، اور اس میں جسمانیت اور عوارضِ جسمانیت سے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ ثابت کی ہے، امام صاحب نے سلطان سیف الدین ابوبکر بن ایوب کی خدمت میں اس کتاب کو جیسا کہ خود اس کے دیباچہ میں تصریح کردی ہے، ہدیۃً بھیجا تھا، اور سلطان نے اس کے صلہ میں امام صاحب کے پاس ہزار دینار روانہ کیے تھے[1]

## (۱۴) لطائف الغیاثیہ

یہ کتاب فارسی زبان میں ہے، اور چار حصوں میں مرتب کی گئی ہے، پہلا حصہ علم کلام میں، دوسرا فقہ میں، تیسرا اخلاق میں، چوتھا دعا میں[2] طبقات الاطبا، اور اخبار الحکما میں امام صاحب کی تصنیفات کی فہرست میں اس کا نام لیا گیا ہے، لیکن صاحب کشف الظنون نے امام صاحب کے نام کی تصریح نہیں کی ہے،

## (۱۵) عصمۃ الانبیاء

اس میں علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی پیغمبروں کی عصمت کو ثابت کیا ہے،

## (۱۶) مطالب العالیہ

علم کلام میں ہے، اور عبدالرحمن المعروف بچلپی زادہ نے اس کی شرح لکھی ہے، طبقات الاطبا میں ہے کہ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے، اونا مکمل ہے، اور امام صاحب کی سب سے آخری تصنیف ہے[3]

## (۱۷) رسالہ فی النبوات

علم کلام کے ایک اہم مسئلہ یعنی نبوت کے متعلق ہے،

---

[1] طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۲۵ [2] کشف الظنون ج ۲ ص ۵۰۰ [3] ایضاً ص ۵۰۴ و طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۲۹

(۱۸) الریاض المونقۃ

اخبار الحکماء قفطی مین ہے کہ یہ کتاب ملل و نحل مین ہے،

(۱۹) کتاب الملل والنحل

یہ بھی ملل و نحل مین ہے اور غالباً الریاض المونقۃ سے مختلف ہے،

(۲۰) تحصیل الحق

علم کلام مین ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات مین اس کا تذکرہ کیا ہے،

(۲۱) البیان والبرہان فی الرد علیٰ اہل الزیغ والطغیان

علم کلام مین ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفاتِ کلامیہ کے سلسلے مین اس کا نام لیا ہے،

(۲۲) المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ

علم کلام مین ہے، اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہوتا ہے معاد کے متعلق ہے،

(۲۳) تہذیب الدلائل وعیون المسائل

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلے مین اس کا نام لیا ہے،

(۲۴) ارشاد النظار الیٰ لطائف الاسرار

یہ بھی امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلہ کی کتاب ہے،

(۲۵) اجوبۃ المسائل النجاریۃ

غالباً فرقہ نجاریہ کے سوالات کے جواب مین ہے،

(۲۶) کتاب الزبدۃ

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفاتِ کلامیہ کے ذکر مین یہی نام لیا ہے، اور

طبقات الاطبا میں بھی یہی نام آیا ہے، لیکن قفطی نے اخبار الحکما میں اس کا نام زبدۃ الافکار و عمدۃ النظار لکھا ہے، طبقات الاطبا میں کتاب الزبدہ سے الگ امام صاحب کی ایک اور کتاب کا نام عمدۃ النظار و زینۃ الافکار لکھا ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی الگ کتاب نہیں ہے، بلکہ وہی زبدۃ الافکار و عمدۃ النظار ہے، صرف ترتیب کا الٹ پھیر ہے، اور زبدہ کے بجائے زینت کا لفظ طباعت کی غلطی ہے،

## (٢٧) کتاب الخلق والبعث

علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی معاد کے متعلق ہے،

## (٢٨) کتاب المحصول

اصول فقہ میں ہے، اور نہایت مبسوط و مفصل ہے، اس لیے اس کے بہت سے خلاصے لکھے گئے ہیں، پہلا خلاصہ تو خود امام صاحب نے لکھا ہے جس کا نام منتخب المحصول[1] ہے، دوسرا خلاصہ سراج الدین ابو الثنا محمود بن ابی بکر الارموی المتوفی سنہ ٦٨٢ھ نے کیا اور اس کا نام تحصیل رکھا، قاضی تاج الدین محمد بن حسین الارموی المتوفی سنہ ٦٥٦ھ نے بھی سنہ ٦٤١ھ میں اس کا ایک خلاصہ لکھا جس کا نام حاصل رکھا، تاج الدین عبد الرحیم بن محمد الموصلی المتوفی سنہ ٦٧١ھ محی الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلی المتوفی سنہ ٧١٦ھ باجی، امین الدین مظفر بن محمد التبریزی المتوفی سنہ ٦٢١ھ نے بھی اس کے خلاصے لکھے، اور شمس الدین محمد بن یوسف الجزری المتوفی سنہ ٧١١ھ نے ان اعتراضات کے جوابات لکھے، جو اس کتاب پر کیے گئے تھے، خلاصوں کے علاوہ شمس الدین محمد بن محمود الاصبہانی المتوفی سنہ ٦٨٨ھ اور ابو العباس احمد بن ادریس القرافی المالکی المتوفی سنہ ٦٨٤ھ نے اسکی شرحیں لکھیں،

[1] کشف الظنون ج ٢ ص ٣٩٣، کشف الظنون میں اس کا نام محصل لکھا ہے،

## (۲۹) تنبیہ الاشارہ

اخبار الحکما قفطی مین ہے کہ یہ کتاب اصول مین ہے،

## (۳۰) شرح وجیز

وجیز فقہ مین امام غزالی کی کتاب ہے، اور امام صاحب نے ۳ جلدون مین اس کی شرح لکھی ہے لیکن یہ شرح عبادات اور نکاح تک پہنچکر ناکمل رہ گئی،[۱]

## (۳۱) ملخص

منطق اور حکمت مین ہے، ابو الحسن علی بن عمر القزوینی الکاتبی المتوفی ۶۷۵ھ نے اس کی ایک نہایت مفصل شرح لکھی جس کا نام منصص رکھا، شمس الدین لیبودی نے بھی اسکی شرح لکھی، اور نجم الدین بن اللبودی نے اس کا خلاصہ اور ابہری نے اس پر حاشیہ لکھا،[۲]

## (۳۲) الرسالۃ الکاملیۃ فی الحقائق الالہیۃ

فارسی زبان مین منطق اور حکمت مین ایک مختصر رسالہ ہے،[۳] اخبار الحکما، اور طبقات الاطبا، مین اس کا نام الرسالۃ الکمالیہ لکھا ہے،

## (۳۳) مباحث مشرقیہ

علم الٰہی اور طبیعی مین نہایت مفصل کتاب ہے، امام صاحب نے اس مین حکماے متقدمین کے تمام اقوال جمع کیے ہین، اور ان پر جو شکوک و شبہات وارد ہوتے ہین، ان کے جوابات دیے ہین، اور اس کتاب کو ہدیۃً صاحب قوام الدین ملک الوزراء ابو المعالی سہیل ابن عبد العزیز مستوفی کے کتب خانے مین بھیجا ہے، اور اس کا ذکر اس کتاب کے دیباچے مین کیا ہے،[۴]

---

۱؎ طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۲۹ ۲؎ کشف الظنون ج ۲ ص ۵۱۶، ۳؎ ایضاً ج ۲ ص ۵۶۳

۴؎ کشف الظنون ج ۲ ص ۳۷۱

## (۳۴) کتاب لامارات فی شرح الاشارات

شیخ بوعلی سینا نے منطق و حکمت میں ایک مختصر لیکن نہایت جامع کتاب "الاشارات التنبہات کے نام سے لکھی تھی جس کی شرح امام صاحب نے کی اور اس میں شیخ بوعلی سینا، پر اس کثرت سے اعتراضات کیے کہ بعض ظریف الطبع لوگون نے اس شرح کا نام جرح رکھدیا، اس کے بعد محقق طوسی المتوفی ۶۷۹ھ نے اس کی شرح لکھی اور امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، ان دونون شرحون کے بعد محقق قطب الدین محمد بن محمد رازی المتوفی ۷۶۶ھ نے علامہ قطب الدین شیرازی کے اشارے سے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی جسمین امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، بدر الدین محمد بن اسعد یمانی نے بھی اسی موضوع پر ایک کتاب لکھی[1]،

## (۳۵) شرح عیون الحکمۃ

عیون الحکمۃ منطق اور فلسفہ میں شیخ بوعلی سینا کی ایک کتاب ہے، اور امام صاحب نے اپنے شاگرد حکیم محمد بن رضوان کی درخواست پر اس کی شرح لکھی[2]،

## (۳۶) لباب الاشارات

یہ شرح اشارات کا خلاصہ ہے،

## (۳۷) کتاب مباحث الوجود والعدم

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، وجود اور عدم کی بحث میں ہے،

## (۳۸) منتخب کتاب دنکلوشا

غالبًا فلسفہ میں ہے،

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۰۲ - ۱۰۳ [2] ایضًا ج ۲ ص ۱۴۴

## (۳۹) رسالۃ الحدوث

فلسفہ کے ایک خاص مسئلہ یعنی مسئلۂ حدوث پر ہے۔

## (۴۰) رسالۃ الجوہر الفرد

جزء الذی لایتجزی پر ہے،

## (۴۱) تعجیز الفلاسفہ

فارسی زبان مین ہے، اور غالباً فلاسفہ کی تردید مین ہے، اخبار الحکما، قفطی مین اس کا نام تہجین تعجیز الفلاسفہ لکھا ہے،

## (۴۲) مباحث الحدود

غالباً منطق مین ہے،

## (۴۳) شرح مصادرات اقلیدس

موضوع نام سے ظاہر ہے،

## (۴۴) کتاب فی الہندسہ

موضوع نام سے ظاہر ہے.

## (۴۵) رسالۃ فی النفس

نفس کے متعلق ہے.

## (۴۶) الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویہ

یہ فارسی زبان مین اختیارات نجومیہ پر ایک مختصر سی کتاب ہے جس کو امام صاحب نے سلطان علاء الدین محمد بن خوارزمشاہ کے لیے لکھا تھا اس لیے وہ اختیارات علائیہ کے نام سے بھی مشہور ہے[۱]، اور اخبار الحکما، قفطی اور طبقات الاطبا، مین اس کا نام یہی لکھا ہے،

[۱] کشف الظنون ج ۱ ص ۵۶

## (۴۷) السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم

اخبار الحکما، اور طبقات الاطبا، دونون مین اس کا نام آیا ہے،

لیکن چونکہ یہ سحر و طلسمات وغیرہ پر ہے جو شرعاً ناجائز علوم ہین' اس لیے علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال مین اسی کتاب کی بنا پر امام صاحب پر جرح کی ہے لیکن طبقات الشافعیہ مین اس سے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب کی تصنیف نہین بلکہ ایک جعلی کتاب ہے، اور ایک کتاب مین ہے کہ وہ حوالی ابی الحسن علی بن احمد المغربی کی تصنیف ہے لیکن یہ کتاب امام صاحب ہی کے نام سے مشہور ہے، اور شیخ زین الدین سریجا بن محمد الملطی المتوفی ۷۸۸ھ نے اس کا جو رد انقضاض البازی فی انقضاض الرازی کے نام سے لکھا ہے[1] اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب ہی کی طرف منسوب تھی، خود امام صاحب نے شرح اشارات مین طلسمات کے متعلق لکھا ہے کہ اگر تم تحقیق چاہتے ہو تو سر مکتوم کی طرف رجوع کرو[2] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب خود امام صاحب کی تھی، رہی یہ بات کہ یہ کتاب سحر مین ہے، جو ایک ناجائز چیز ہے، تو امام صاحب کے نزدیک سحر کا علم حاصل کرنا ممنوع نہین[3] اس بنا پر اگر علمی حیثیت سے انھون نے یہ کتاب لکھی تو ان پر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا،

## (۴۸) کتاب احکام الاحکام

یہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کتاب کس علم مین ہے، شاید اصول فقہ مین ہو،

## (۴۹) کتاب جامع الکبیر الملکی

طب مین ہو اور کتاب الطب الکبیر کے نام سے بھی مشہور ہے لیکن امام صاحب نے اس کتاب کو مکمل نہین کیا،

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۲۵-۲۶ [2] شرح اشارات ج ۲ ص ۴۳ [3] تفسیر کبیر ج اول ص ۴۶۲

## (۵۰) شرح کلیات القانون

قانون شیخ کی ناتمکمل شرح ہے، اور امام صاحب نے حکیم ثقۃ الدین عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے لیے اس کو لکھا تھا،

## (۵۱) کتاب فی النبض

موضوع نام سے ظاہر ہے،

## (۵۲) کتاب التشریح

فن تشریح مین ہے، اور ناتمکمل ہے، صرف سر سے حلق تک کے اعضاء کے حالات ہین

## (۵۳) کتاب الاشربہ

اس مین طب کے چند مسائل بیان کیے ہین،

## (۵۴) سراج القلوب

غالباً تصوف اور اخلاق مین ہوگی،

## (۵۵) الطریقۃ العلائیہ

علم خلاف مین ہے، اور چار جلدون مین ہے،

## (۵۶) شفاء العی والخلاف

علم خلاف مین ہے

## (۵۷) کتاب الطریقہ

جدل مین ہے،

## (۵۸) کتاب فی ابطال القیاس

قیاس کے ابطال مین ہے اور ناتمکمل ہے،

## (۵۹) کتاب الاخلاق

اخلاق مین ہے،

## (۶۰) کتاب فی ذم الدنیا

اخلاق و تصوف مین ہے

## (۶۱) کتاب الرمل

علم رمل مین ہے،

## (۶۲) نفسۃ المصدور

معلوم نہین کہ کس موضوع پر ہے،

## (۶۳) البراہین البہائیہ

فارسی زبان مین ہے، موضوع معلوم نہین،

## (۶۴) کتاب الفراسۃ

علم فراستہ مین ہے،

## (۶۵) کتاب مباحث الجدل

علم جدل مین ہے،

## (۶۵) کتاب الآیات البینات

غالباً علم کلام مین ہے،

## (۶۷) الرسالۃ الصاحبیہ

موضوع معلوم نہین

## (۶۸) الرسالۃ المجدیہ

موضوع معلوم نہین،

## (۶۹) رسالۃ فی السوال

موضوع معلوم نہیں

## (۷۰) کتاب جواب الغیلانی

موضوع معلوم نہیں

## (۷۱) کتاب الرعایہ

موضوع معلوم نہیں

## (۷۲) نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز

علم معانی و بیان میں ہے، اور شیخ عبد القاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز کا اختصار ہے،

## (۷۳) کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل

نحو میں زمخشری کی مفصل کی نامکمل شرح ہے،

## (۷۴) شرح سقط الزند

ابو العلاء معری کے ابتدائی دیوان سقط الزند کی نامکمل شرح ہے،

## (۷۵) شرح نہج البلاغۃ

نہج البلاغۃ کی نامکمل شرح ہے

## (۷۶) مناقب امام شافعی

امام شافعی کے حالات میں ہے،

## (۷۷) فضائل الصحابہ

صحابہ کے فضائل میں ہے،

## (۷۸) دلائل الاعجاز

اعجاز قرآن پر ہے اور تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے، لیکن نایاب ہو ہی

نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز ہے، کوئی الگ کتاب نہین،

(۷۹) بحر الانساب

کشف الظنون مین ہے کہ یہ امام رازی کی بہت بڑی کتاب ہے[۱] نام سے معلوم ہوتا ہے کہ علم انساب پر ہے،

(۸۰) حدائق الانوار فی حدائق الاسرار

موضوعات علوم پر ہے، اور اس مین ساٹھ علم کے موضوع بتائے ہین،[۲]

## تصنیفات پر مختلف حیثیتون سے بحث

امام صاحب کی تصنیفات کے ذکر مین ان تصنیفات کے ماخذ کا پتہ چلانا نہایت اہم اور دلچسپ کام ہے، امام صاحب کے زمانے سے پہلے اگرچہ متاخرین کا دور شروع ہو چکا تھا، اور ان کی تصنیفات دنیاے اسلام مین پھیل چکی تھین، تاہم قدما، کی تصنیفات کا تمام ذخیرہ مفقود نہین ہو چکا تھا، اس لیے امام صاحب نے قدما، و متاخرین دونون کی کتابون سے فائدہ اٹھایا، اور دونون کے خیالات مین آمیزش پیدا کی، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکما مین ان کی نسبت لکھا ہے

وکان علمہ ملتقطا من تصانیف المتقدمین والمتاخرین[۳] — ان کا علم قدما، و متاخرین کی تصنیفات سے ماخوذ تھا،

امام صاحب کی تصنیفات مختلف علوم مین ہین، اور ہر علم کی کتابون مین انھون نے ان لوگون کے خیالات و مسائل سے فائدہ اٹھایا ہے، جو ان کے دور سے پہلے اس علم

---

[۱] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۸۵ [۲] ایضاً ج ۲ ص ۱،۵ [۳] اخبار الحکما، قفطی ص ۱۹۱

مین خاص طور پر امتیاز و شہرت رکھتے تھے، مثلاً فلسفہ و حکمت مین انھون نے بو علی سینا اور فارابی کی تصانیف سے فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ قفطی نے ان کے حالات مین لکھا ہی کہ انھون نے خراسان مین جاکر بو علی سینا اور فارابی کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کی اور ان سے ان کے علم مین بہت زیادہ اضافہ ہوا،[1] ابو البرکات بغدادی کی کتاب المعتبر سے انھون نے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جابجا اپنی فلسفیانہ تصنیفات مین اس کا حوالہ دیا ہے، بلکہ شہرزوری کی تصریح کے مطابق امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہین، اکثر ابو البرکات بغدادی ہی سے ماخوذ ہین،[2]

فن تفسیر مین عام مفسرین کی تفسیرون کے ساتھ خاص عقلی مسائل مین انھون نے ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ، ابو القاسم بلخی المتوفی ۳۰۹ھ، ابو بکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیرون سے فائدہ اٹھایا ہے، اور یہ سب اگرچہ معتزلی ہین جن کو امام صاحب نے خاص طور پر معرکہ آرائی کے لیے منتخب کیا ہے، تاہم بعض موقعون پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے، مثلاً ایک آیت کی تفسیر کے متعلق ابو مسلم کا قول نقل کر کے لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| وھذا القول عندی حسن مقبول | میرے نزدیک یہ قول عمدہ اور مقبول ہی |
| وابو مسلم حسن الکلام فی | اور ابو مسلم کا کلام تفسیر مین عمدہ ہوتا ہے، |
| التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق | اور وہ تہ مین ڈوب کر خوب خوب لطائف |
| واللطائف[3] | و دقائق نکالتا ہے، |

قفال کی نسبت ایک موقع پر لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| واعلم ان القفال رحمۃ اللہ | جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ کا کلام |

[1] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۰ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۸۰ [3] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۲۶۸

| | |
|---|---|
| كان حسن الكلام في التفسير | تفسیر میں نہایت اچھا ہوتا ہے، اور وہ |
| دقيق النظر في تاويلات الالفاظ | الفاظ کی تاویلات میں نہایت دقیق النظر |
| الا انه كان عظيم المبالغة في | تھے، البتہ وہ معتزلہ کے مذہب کے اثبات |
| تقرير مذهب المعتزلة[1] | میں بہت زیادہ مبالغہ کرتے تھے، |

ان کے علاوہ ان کی تفسیر کا عقلی حصہ جو تطبیق معقول و منقول سے تعلق رکھتا ہے، وہ حکمائے اسلام کی تصنیفات سے ماخوذ ہے، چنانچہ اس تفسیر میں جابجا ان کے اقوال نقل کرتے ہیں، مثلاً

| | |
|---|---|
| وللحكماء في تفسير هذه الآية | اس آیت کی تفسیر میں حکما نے ایک عجیب |
| كلام عجيب مفرع على اصولهم[2] | بات کہی ہے جو ان کے اصول پر متفرع ہے، |
| والقول الثاني في تفسير هذه الآية | اس آیت کی تفسیر میں دوسرا قول اصحاب |
| قول اصحاب النظر وارباب المعقولات[3] | النظر و ارباب المعقولات کا ہے، |
| احتج حكماء الاسلام بهذه الآية | حکمائے اسلام نے اس آیت سے اس بات |
| على ان العذاب الروحاني اشد | پر استدلال کیا ہے کہ عذاب روحانی عذاب |
| واقوى من العذاب الجسماني[4] | جسمانی سے زیادہ قوی اور سخت ہے، |

اسی طرح تفسیر کبیر میں اور بھی بہت سے موقعوں پر ان حکماء کے اقوال نقل کیے ہیں، اور بعض موقعوں پر صاف صاف تصریح کر دی ہے، کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے معقول و منقول میں تطبیق دینا مقصود ہے، چنانچہ قیامت کے حساب و کتاب کے متعلق حکمائے اسلام کی رائے نقل کر کے لکھتے ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹۴ [2] ایضاً ج ۴ ص ۸۰ [3] ایضاً ص ۶۰۴ [4] ایضاً ج ۳ ص ۱۷۹

فهذہ اقوال ذکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ[1] — یہ وہ اقوال ہیں جو حکمت و فلسفہ کیساتھ حکمت نبویہ کی تطبیق دینے کے متعلق بیان کیے گئے ہیں،

لیکن امام صاحب نے کسی موقع پر نہ ان حکما کا نام بتایا ہے، نہ ان کی کسی تصنیف کا حوالہ دیا ہے، اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ نہیں بتا سکتے کہ امام صاحب نے اپنی تفسیر میں کن کن حکما کے خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے، البتہ شہرزوری نے اس قسم کے جن حکما کا تذکرہ کیا ہے، ان کے نام حسب ذیل ہیں،

| | |
|---|---|
| یعقوب کندی | اس نے اپنی بعض تصنیفات میں شریعت اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے،[2] |
| ابوزید بلخی | حکمائے اسلام میں تھا، اور اس نے ایک کتاب میں جس کا نام کتاب الابانۃ عن الدیانۃ ہے، شریعت کے اوامر و نواہی کے اسرار و حکم بیان کیے ہیں[3] |
| ابوالقاسم الحسن بن فضل اغرب | حکمائے اسلام میں تھے، اور اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت کے درمیان تطبیق دیتے تھے،[4] |
| عبدالکریم شہرستانی | انھوں نے ایک تفسیر لکھی تھی جس میں فلسفیانہ اصول کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل کی تھی،[5] |

اور امام صاحب نے غالباً تطبیق معقول و منقول میں انہی حکما کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا ہوگا، امام صاحب کے زمانے سے پہلے مجلس اخوان الصفا کے ممبروں نے بھی شریعت و حکمت کی تطبیق میں ۵۱ رسالے لکھے تھے، جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے

[1] تفسیر کبیر ج ۴ صفحہ ۸۹ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۲۱ [3] ایضاً ص ۲۲ [4] ایضاً ص ۳۴ [5] ایضاً ص ۵۹

مشہور ہین لیکن خود امام صاحب نے تفسیر کبیر بلکہ اپنی دوسری تصنیفات مین بھی ان رسائل کا کہین تذکرہ نہین کیا ہے، اس لیے ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ امام صاحب نے اس مقصد مین ان رسائل سے فائدہ اٹھایا ہے یا نہین[1]

لیکن حکماے اسلام مین امام صاحب نے تفسیر کبیر کے مختلف مباحث مین امام غزالی کی تصنیفات سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جا بجا ان کے نام کی تصریح کی ہے،

چنانچہ ایک موقع پر نبوت کی بحث مین لکھتے ہین کہ

مین نے شیخ ابو حامد غزالی کے کلام مین ایک عمدہ بحث دیکھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان یا ناقص ہوگا یا کامل، یا نقصان و کمال دونون سے خالی ہوگا، پھر ناقص بذاتِ خود اگر ناقص ہے، اور دوسرے کے حالات کے ناقص بنانے کی کوشش نہین کرتا یا یہ کہ وہ خود بذاتِ خود ناقص ہونے کے ساتھ دوسرون کے ناقص بنانے کی کوشش کرتا ہے تو پہلا شخص گمراہ ہے اور دوسرا گمراہ اور گمراہ ساز، اسی طرح کامل شخص بھی اگر بذات خود کامل ہے لیکن دوسرون کی تکمیل نہین کرسکتا تو یہی لوگ اولیا ہین اور

[1] مولانا حمید الدین صاحب مرحوم کی یہ خاص عادت تھی کہ جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے تو اثناے مطالعہ مین جو خیالات پیدا ہوتے تھے ان کو کتاب کے حاشیے پر لکھ دیتے تھے، اسی عادت کے موافق سفینۂ راغب پاشا مین نبوت کے متعلق امام صاحب کی جو عبارت کئی صفحون مین مطالب عالیہ سے نقل کی ہے اس کے حاشیہ مین مولانائے مرحوم نے لکھا ہے کہ یہ تمام بحث رسائل اخوان الصفا سے ماخوذ ہی، اور حسب مطالب عالیہ ان رسائل سی بہت زیادہ اخذ کرتا ہی، اور جو شخص اسکی تفسیر کبیر کو غور سی پڑھے گا، اسکو معلوم ہو جائیگا کہ اخوان الصفا کی رایون کیطرف بہت زیادہ میلان رکھتا ہے لیکن وہ اسکا اخفا کرتا ہی اسلئے ناواقف شخص اسکو سنی اشعری خیال کرتا ہی، (سفینۂ راغب پاشا صفحہ ۲۸۷)

اگر بذات خود کامل ہونے کے ساتھ ناقصون کی تکمیل بھی کرسکتا ہے تو یہی لوگ انبیا ہین۔۔
اور چونکہ نقصان و کمال اور کامل کرنے اور گمراہ کرنے کے مراتب کمیت و کیفیت کے لحاظ
سے غیر متناہی ہین، اس لیے ولایت اور نبوت کے مراتب بھی لازمی طور پر کمال و نقصان
کے لحاظ سے غیر متناہی ہین، اور ولی وہ انسان کامل ہے جو تکمیل کی قدرت نہین رکھتا"
اور نبی وہ انسان ہے جو کامل بھی ہے اور کامل بنا بھی سکتا ہے، پھر اس کی روحانی طاقت
کبھی صرف دو ناقص انسانون کی تکمیل کرسکتی ہے، اور کبھی اس سے زیادہ طاقتور ہوتی
ہے، اور دس اور سو آدمیون کی تکمیل کرسکتی ہے، اور کبھی اس کی قوت اس قدر قوی
ہوتی ہے کہ وہ اثر کرسکتی ہے جو سورج دنیا مین کرتا ہے، اس لیے وہ اکثر اہل عالم کی
روحون کو مقام جہل سے مقام معرفت تک اور دنیا کی جستجو سے آخرت کی جستجو کی طرف
لے جاتا ہے، اور یہ مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کی ہے"

اس خلاصہ کے نقل کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ

یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ مین چھپے ہوئے ہین، تو جو شخص قرآن مجید
کے علم پر نظر ڈالتا ہے اور ان سے غافل رہتا ہے وہ علوم قرآن کے اسرار سے
محروم رہتا ہے، [1]

"اللہ نور السموات والارض" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ

"شیخ غزالی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر مین ایک کتاب مشکوۃ الانوار کے نام
سے تصنیف کی ہے جس مین بیان کیا ہے کہ خداوند تعالی درحقیقت نور ہے، بلکہ نور
صرف وہی ہے، اور ہم ان کے بیان کا خلاصہ بہت سے اضافون کے ساتھ جن سے انکے

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۴۴۲

بیان کی تائید ہوتی ہے نقل کرتے ہین، اس کے بعد بہ طریق انصاف ان کے بیان کی صحت اور فساد پر بحث کرین گے[1]

ادبی حیثیت سے انھون نے زمخشری کی تفسیر کشاف کو پیش نظر رکھا ہے، بعض موقعون پر عبد القاہر جرجانی کا نام بھی لیا ہے، لیکن ان کی اعجاز القرآن کا کہین نام نہین لیتے، اسی طرح جاحظ نے قرآن مجید کی فصاحت وبلاغت پر جو کتاب لکھی تھی، اس کا کہین حوالہ نہین دیتے،

احکام القرآن یعنی قرآن مجید کے فقہی احکام کی تفسیر مین جو کتابین لکھی گئی تھین ان مین ابوبکر رازی کی کتاب کا اکثر ذکر کرتے ہین، اور چونکہ وہ حنفی ہین، اور شافعی فقہ کے خلاف آیاتِ احکام کی تفسیر کرتے ہین، اس لیے اکثر بڑے زور وشور سے ان کا رد کرتے ہین، بعض وہ تفسیر کے مختلف مباحث مین ابن حزم ظاہری کی کتاب الملل والنحل سے بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے، لیکن انھون نے کسی موقع پر اس کتاب کا نام نہین لیا ہے، جس سے گمان یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر نہ تھی،

اصولِ فقہ مین ان کا ماخذ امام غزالی کی کتاب مستصفی اور ابو الحسین بصری کی کتاب معتمد ہے، چنانچہ اصول فقہ مین انھون نے محصول انہی دونون کتابون کی مدد سے لکھی ہے، اور صفحے کے صفحے ان کی عبارتین بلفظہ نقل کر دی ہین[2]، لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب کسی کی کورانہ تقلید نہین کرتے، بلکہ ہر مصنف اور کتاب کے متعلق اپنی ناقدانہ رائے رکھتے ہین، اور مناسب موقعون پر اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کر دیتے ہین، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہین کہ

ایک دن مسعودی رحمہ اللہ میرے پاس نہایت فرحان وشادان آئے، تو مین نے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۵۵ [2] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۲

ان کی اس مسرت کا سبب پوچھا، انھون نے کہا کہ مین نے چند عمدہ کتابین خریدی ہین اور
اسی وجہ سے مجھکو یہ مسرت حاصل ہوئی، مین نے ان کتابون کا نام پوچھا تو انھون نے
بہت سی کتابون کے نام بتائے، یہان تک کہ جب شہرستانی کی کتاب الملل والنحل
کا نام لیا تو مین نے کہا کہ اس کتاب مین انھون نے اپنے خیال مین اہل عالم کے مذاہب
کا حال بیان کیا ہے، لیکن یہ کتاب معتبر نہین ہے، کیونکہ انھون نے اسلامی مذاہب کا
حال استاد ابو منصور بغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق سے نقل کیا ہے، لیکن وہ
مخالفین کے ساتھ سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذاہب صحیح طور پر نقل نہین
کرتے تھے، اور شہرستانی نے اسلامی فرقون کے حالات اسی کتاب سے نقل کیے ہین،
اس لیے ان مذاہب کے نقل کرنے مین خلل واقع ہوا ہے، رہے فلاسفہ کے حالات تو
ان کے متعلق جامع کتاب صوان الحکمۃ ہے، لیکن شہرستانی نے اس کتاب سے بہت کم
نقل کیا ہے، مذاہب عرب کا حال انھون نے جاحظ کی کتاب ادیان العرب سے نقل کیا ہے"
البتہ جو چیز شہرستانی کی ملل ونحل کی خصوصیات مین ہے وہ چار فصلین ہین، جنکو حسن بن
الصباح نے فارسی زبان مین لکھا ہے، اور ان کو شہرستانی نے عربی مین نقل کیا ہے،
مسعودی نے یہ بات سنی تو کہا کہ ان چارون فصلون کی تردید امام غزالی نے واضح
دلائل سے کر دی ہے، آپ نے اس کے متعلق امام غزالی کی بحث دیکھی ہے؟ مین اس
بحث کو دیکھ چکا تھا، اور اس کو پسند کر چکا تھا، اس لیے مین نے کہا کہ مین نے اسکو دیکھا
ہے، انھون نے کہا کہ وہ کتاب میرے پاس ہے، مین لاتا ہون تاکہ آپ اس کا مطالعہ
کرین، اور امام غزالی کی بحث کی قوت کو دیکھین، مین نے کہا کہ اس کتاب کی ضرورت نہین،
لیکن انھون نے اس کے لانے اور مطالعہ کرنے پر اصرار کیا، اور اپنے کتب خانے سے

وہ کتاب نکال لائے، اور سب سے پہلے حسن صباح کی یہ فارسی عبارت نقل کی

عقل پسندیدہ است در معرفت حق یا پسندیدہ نیست، اگر پسندیدہ است پس

کسے را بعقل خویش باز باید گذاشت و اگر پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ از معرفت حق معلمے باید

امام غزالی نے اپنی کتاب میں اس عبارت کو نقل کر کے اسکا معارضہ اس طرح کیا ہے،

دعوی پسندیدہ است پس قبول یک دعوی اولی تر نیست از قبول ضد آن و اگر

دعوی پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ عقل باید"

اور جب مسعودی نے اس عبارت کو دیکھا تو ان کا چہرہ فرط مسرت سے چمک اٹھا اور کہا کہ یہ کلام کسقدر عمدہ اور کس قدر دقیق ہے، میں اس پر خاموش رہا تو انھوں نے پوچھا کہ آپ اس کے متعلق کیا کہتے ہیں؟ میں نے کہا کہ حسن صباح کا قول اگرچہ باطل ہے، لیکن جو وجہ امام غزالی نے بیان کی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس پر مسعودی برہم ہوئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا، [۱]

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ

شرف مسعودی نے امام غزالی کی کتاب شفاء العلیل کا تذکرہ کیا اور اس کی بڑی تعریف کی، میں نے ان سے کہا کہ تم نے اخیر تک اس کا مطالعہ کیا ہے؟ اس پر انھوں نے توقف کیا۔ میں نے کہا کہ اس کتاب میں بہت سی چیزیں قابل بحث ہیں، جن میں صرف دو باتوں کو بیان کرتا ہوں [۲]،

مسعودی نے اس کو سنکر کہا کہ میں مانتا ہوں کہ شفاء العلیل میں یہ فروگذاشتیں ہیں لیکن مستصفی ان عیوب سے پاک ہے، میں نے کہا کہ میں ایک بار طوس میں گیا تو لوگوں نے

---

[۱] مناظرات امام رازی ص ۲۵ - ۲۶ [۲] ایضاً ص ۲۷

مجھکو امام غزالی کے صومعہ مین ٹھہرایا، اور میرے پاس جمع ہوئے، مین نے کہا کہ تم لوگون نے مستصفی کے پڑھنے مین اپنی عمرین ختم کر دی ہین، تو تم مین اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو کہ مستصفی کے اول سے آخر تک کوئی دلیل بیان کرے اور اس کو میرے سامنے خود امام غزالی کے بیان کے مطابق ثابت کرے، اور اس مین کوئی ایسی بات نہ ملائے جو اس سے الگ ہو، تو مین اس کو سو دینار دون گا، اس پر دوسرے روز ان مین کا ایک ذہین آدمی جس کا نام امیر شرف شاہ تھا آیا، اور دار مغصوبہ مین نماز پڑھنے کے متعلق گفتگو کی، کیونکہ اس کے خیال مین اس مسئلہ کے متعلق امام غزالی کا بیان نہایت پر زور تھا لیکن مین نے اس سے کہا کہ اس مسئلہ مین امام غزالی کا بیان نہایت ضعیف ہے[1]، اور جب مین نے اس کو ثابت کیا تو امیر شرف شاہ بالکل بند ہو گیا، اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ جب مین آپ کے سامنے اس مسئلے کو ثابت کرون گا، تو موعودہ سو دینار لے لون گا لیکن اب معلوم ہوا کہ ان سو دینارون کا حاصل کرنا ناممکن ہے، مین نے مسعودی سے اس واقعہ کو بیان کیا تو وہ اور پریشان ہوئے، پھر مین نے ان سے کہا کہ مین تمھارے سامنے مستصفی کا ایک اور تحفہ پیش کرتا ہون[2]، یہ تحفہ چند اعتراضات کا ہے جو امام غزالی پر کیے ہین اور ان اعتراضات کے بعد لکھتے ہین کہ جب مسعودی نے یہ اعتراضات سنے تو بہت آلائی ہوئے، اور ان سے کوئی جواب بن نہ آیا[3]۔

(۲) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے مسلمانون کی تصنیفی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا، کیونکہ امام صاحب نے تصنیف و تالیف مین ایک خاص جدت پیدا کی، اور تصنیفات کے مرتب کرنے کا ایک نیا انداز قائم کیا

---

[1] مناظرات امام رازی ص ۲۸ [2] ایضاً ص ۲۹ [3] ایضاً ص ۳۰

چنانچہ ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات مین لکھا ہے کہ

| | |
|---|---|
| وھو اول من اخترع ھذا | وہ پہلے شخص ہین جس نے اپنی کتابون مین |
| الترتیب فی کتبہ واتی فیھا | یہ ترتیب ایجاد کی اور ان مین ایسی باتین بیان کین |
| بمالم یسبق الیہ[۱] | جنکو ان سے پہلے کسی نے بیان نہین کیا تھا، |

اس بنا پر قدما، کے بعد تصنیف وتالیف کا جو نیا انداز قائم ہوا اس کا پہلا خاکہ امام صاحب ہی نے قائم کیا، اور امام صاحب کے بعد لوگون نے اس کی تقلید کی،

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی بدولت دوسرا علمی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ امام صاحب کے زمانے تک قدما، کی کتابین دنیاے اسلام مین متداول تھین، لیکن امام صاحب کی تصنیفات نے جو حسن قبول حاصل کیا اس کی وجہ سے لوگون نے قدما، کی کتابین بالکل چھوڑ دین[۲]، اس بنا پر امام صاحب کے بعد علوم اسلامیہ کا جو نیا دور شروع ہوا وہ امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، اور علم کلام اور فلسفہ مین متاخرین کا ماخذ درحقیقت امام صاحب ہی کی تصنیفات ہین،

(۴) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مشکل سے مشکل مسائل کو اس قدر سہل اور آسان طریقہ سے بیان کرتے ہین کہ ایک بچہ کو بھی ان کے سمجھنے مین دقت پیش نہین آتی، امام صاحب کی تصنیفات زیادہ تر فلسفہ اور علم کلام مین ہین، اور امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے مسائل نہایت پیچیدہ اور دقیق الفاظ مین بیان کیے جاتے تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طلسم کو توڑا اور فلسفہ وحکمت کے دقیق سے دقیق مسائل کو ایسے آسان الفاظ مین بیان کیا کہ معمولی استعداد کا آدمی بھی ان کو

---

[۱] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۸۴، [۲] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۸۴،

آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے، یہی طرز تھا جس کو امام غزالی کے بعد امام رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ و حکمت کو بازیچۂ اطفال بنا دیا[1]

(۵) امام صاحب کی تصنیفات کی روزانہ مقدار جو تفسیر کبیر کی بعض سورتوں کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے، نہایت حیرت انگیز ہے، مثلاً سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمہ میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر رمضان سنہ ۶۰۱ھ میں اتوار کے دن تمام ہوئی"[2] اس کے بعد سورہ توبہ کی تفسیر شروع کی ہو اور اس کے خاتمے میں لکھا ہے کہ "اس سورہ کی تفسیر سے ۱۲ رمضان سنہ ۶۰۱ھ میں جمعہ کے دن فراغت حاصل ہوئی"[3] اس سورہ کی تفسیر مصری چھاپے میں ۱۹۳ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، اور ہر صفحے میں ۳۱ سطریں ہیں جن کا خط نہایت باریک ہے اس لحاظ سے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رمضان کی پہلی تاریخ اتوار کے دن پڑی تھی تو سورہ توبہ کی تفسیر میں ۱۴ دن یعنی صرف دو ہفتے صرف ہوئے، اور اس حساب سے اگر ۱۹۳ صفحوں کو ۱۴ دن پر تقسیم کیا جائے تو تصنیف کی روزانہ مقدار تقریباً ۱۴ صفحے ہوتی ہے، اور یہ ایک ایسی مقدار ہے کہ عام طور پر لوگ روزانہ ۱۴ صفحے کی کتابت بھی مشکل کر سکتے ہیں،

سورہ مومن کی تفسیر ۲ ذی الحجہ سنہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں تمام کی ہے[4] اس کے بعد سورہ حم السجدہ کی تفسیر شروع کی ہے، جو ۴ ذی الحجہ سنہ ۶۰۳ھ کو ظہر کے وقت تمام ہوئی ہے[5]، اس سورہ کی تفسیر ۴۰ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، جو صرف دو دن میں لکھی گئی ہے، اور اس حساب سے تصنیف کی روزانہ مقدار ۲۰ صفحے ہوتی ہے، جو پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے، اگرچہ بعض اوقات اس مقدار میں غیر معمولی کمی بھی واقع ہوئی ہے، مثلاً سورہ یوسف کی تفسیر ۷ شعبان سنہ ۶۰۱ھ میں تمام کی ہے[6]، اور اس کے بعد سورہ رعد کی تفسیر شروع کی ہے، جو

[1] الغزالی ص ۱۲۰ [2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۵۸ [3] ایضاً ص ۴۰۰ [4] ایضاً ج ۷ ص ۵۴۳ [5] ایضاً ص ۴۳۸
[6] ایضاً ج ۵ ص ۲۵۸

۱۰ شعبان سنہ ۶۰۱ھ میں تمام ہوئی ہے[1] یعنی اس سورہ کی تفسیر میں گیارہ دن صرف ہوئے ہیں اور اس کے صفحات کی تعداد ۵۵ ہے، اس حساب سے اس سورہ کی تصنیف کی روزانہ مقدار صرف ۵ صفحہ ہے، تاہم اگر ان کی تصنیفات کے صفحات کی مجموعی تعداد کو ان کی زندگی کے دنوں پر تقسیم کیا جائے، تو ان کی تصنیفات کی روزانہ مقدار غیر معمولی ہوگی۔

(۷) امام صاحب کی تصنیف و تالیف کا زمانہ نہایت بے اطمینانی اور پریشانی کی حالت میں گذرا ہے، اور تفسیر کبیر میں انھوں نے جابجا اپنی پریشانیوں اور بے اطمینانیوں کا اظہار کیا ہے، مثلاً سورہ یونس کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "میں نے جب سنہ ۶۰۱ھ میں اس سورہ کی تفسیر ختم کی اور فرزند صالح محمد کی وفات سے تنگدل اور غمزدہ تھا[2] سورہ کہف کے خاتمے میں بھی اپنی غمزدگی کا اظہار کیا ہے[3] طوائف الملوکی اور خانہ جنگی کی وجہ سے بھی بے اطمینانی اور پریشانی رہتی تھی، لیکن ان پریشانیوں کے باوجود بھی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہتا تھا، اور اس کے لیے سفر و حضر کی کوئی تخصیص نہ تھی، چنانچہ تفسیر کبیر میں بہت سی سورتوں کی تفسیریں سفر ہی کی حالت میں لکھی ہیں، اور ان سورتوں کے خاتمہ میں اسکی تصریح کر دی ہے، اور اپنی پریشانی اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس سورہ کی تفسیر ایک گاؤں میں ختم کی جو بغدان کے نام سے مشہور تھا، اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ خوف و ہراس، زمانے کی سختی، اور ظالموں کے داؤگھات سے نجات دے[4] سورہ ابراہیم کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر صحرائے بغداد میں تمام ہوئی، اور میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ رنج و غم سے نجات دے[5] سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس سورہ کی تفسیر شہر غزنین میں

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۱۳ [2] ایضاً ص ۵۰ [3] ایضاً ص ۸۵۲ [4] ایضاً ج ۴ ص ۱۰۸ [5] ایضاً ج ۵ ص ...

مین تمام ہوئی [۱]، سورہ کہف کی تفسیر بھی غزنین ہی مین لکھی ہے [۲]،

تصنیف و تالیف کے لیے کوئی خاص وقت مقرر نہ تھا، بلکہ رات دن کے مختلف اوقات مین یہ شغلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ سورہ نحل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ اس سورہ کی تفسیر منگل کی رات کو عشا کے بعد معتدل زمانے مین ختم ہوئی [۳]، سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ" اس سورہ کی تفسیر منگل کے دن ظہر اور عصر کے درمیان تمام ہوئی [۴]" سورہ صافات کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ" اس سورہ کی تفسیر جمعہ کے دن چاشت کے وقت ختم ہوئی [۵]" سورہ حم کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ" اس سورہ کی تفسیر ظہر کے وقت ختم ہوئی [۶]"

(۶) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت استقصاء و جامعیت ہی، وہ ہر مسئلہ پر نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہین، اور اس مسئلہ پر جس قدر دلائل و براہین اور اعتراضات و جوابات ہوتے ہین، سب کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہین، مولانا شبلی مرحوم خاص طور پر ان کی تفسیر کبیر کے متعلق لکھتے ہین، کہ" اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو مین رطب و یابس کی تمیز نہین کرتے اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکھ جاتے ہین، جو ان کے رتبے کے بالکل شایان نہین ہوتین، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑون ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسائل حل کیے ہین، جن کا کسی اور کتاب مین نام و نشان بھی نہین ملتا [۷]" لیکن یہ تفسیر کبیر ہی کی خصوصیت نہین ہے بلکہ ان کا یہ عام انداز بیان ہے اور اسی انداز بیان نے فقہا و محدثین کو ان سے بہت

---

۱ تفسیر کبیر ج ۵ ص ۶۷۲ ۲ ایضاً ص ۶۶۲، ۳ ایضاً ص ۴۰۵ ۴ ایضاً ص ۶۷۲ ۵ ایضاً ج ۷، ص ۱۷۳ ۶ ایضاً ص ۴۸۳ ۷ الکلام ص ۷۷

زیادہ بدگمان کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال مین ان کی نسبت لکھتے ہین کہ "وہ ذہانت اور عقلیات کے سردار ہین لیکن وہ حدیث سے بالکل بے بہرہ ہین، اوران مسائل پر جو دین کے ستون ہین انھون نے ایسے شبہات وارد کیے ہین جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے"[1]

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان مین لکھا ہے کہ "علم کلام اور اصول فقہ مین ان کی کتابین مشہور اور متداول ہین، اوران کی بعض باتین قابل قبول اور بعض باتین قابل تردید ہین ان پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اعتراضات تو نہایت قوی کرتے ہین لیکن ان کے جوابات مین کوتاہی کرتے ہین، یہانتک کہ بعض مغربیون نے کہا ہے کہ ان کے اعتراضات تو نقد ہوتے ہین اور جوابات ادوھار، ابن دحیہ نے ان کا تذکرہ مدح و ذم دونون کے ساتھ کیا ہے، اور ابن شامہ نے ان کی بہت سی بری چیزین نقل کی ہین، نجم طوفی نے اکسیر فی علم التفسیر مین لکھا ہے کہ مین نے قرطبی اور امام فخرالدین کی تفسیر سے علم تفسیر کی جامع تر اور کوئی تفسیر نہین دیکھی لیکن امام فخرالدین کی تفسیر مین عیوب بہت زیادہ ہین، چنانچہ سراج الدین مغربی نے دو جلدون مین ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ماخذ ہے، اور اس مین تفسیر کبیر کی غلطیان اور کمزوریان دکھائی ہین، وہ امام رازی پر سخت اعتراضات کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ وہ مخالفین مذہب کے اعتراضات تو نہایت تحقیق کے ساتھ بیان کرتے ہین، پھر اہل سنت کے مذہب کو نہایت کمزور طریقہ پر پیش کرتے ہین، طوفی کا قول ہے کہ فلسفہ اور علم کلام کی کتابون مین ان کی عام روش یہی ہے، اس لیے بعض لوگون نے ان پر اتہام لگایا ہے، لیکن یہ بات ان کے ظاہری حالات کے مخالف ہے

[1] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۲۴

کیونکہ اگر وہ کسی خاص قول اور مذہب کو اختیار کرتے تو ان کو اس کے اظہار مین کس کا ڈر تھا، غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فریق مخالف کی دلیل کے اثبات مین تمام اقوال ختم کر دیتے ہین، پھر جب اپنی دلیل کے اثبات پر آتے ہین تو ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ روحانی طاقتین جسمانی طاقتون کی تابع ہوتی ہین، خود امام رازی سے منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ حدوثِ عالم پر مجھے سو اعتراضات ہین،[1]

[1] ملخص از لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۶ - ۴۲۸

# علوم و فنون

امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست ہم نے اوپر نقل کی ہے اس سے صاف ظاہر ہو گا کہ امام صاحب نے تقریباً تمام علوم و فنون پر کتابیں لکھیں، لیکن ان کو زیادہ تر شہرت فلسفہ، علم کلام اور علم تفسیر کی وجہ سے حاصل ہوئی، اور ان کی تصنیفات کا جو مطبوعہ ذخیرہ آج موجود ہے وہ انہی علوم پر ہے، اس لیے ہم انہی تینوں علوم کے متعلق امام صاحب کے مجتہدانہ کارناموں کو بیان کرتے ہیں،

**فلسفہ و منطق** جس طرح مسلمانوں کی علمی تاریخ میں بو علی سینا اور فارابی نے فلسفہ ارسطو کے موید ہونے کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کی ہے، اسی طرح امام رازی نے فلسفۂ ارسطو پر اعتراضات کرنے میں ناموری حاصل کی ہے، چنانچہ شہرزوری نے امام صاحب کے حالات میں لکھا ہے کہ "وہ بحث وجدال اور قیل و قال میں انتہائی درجے کو پہنچے ہوئے تھے، اور ان کے زمانے میں کوئی شخص اس میں ان کا ہمسر نہ تھا، انھوں نے حکما پر بہت سے شکوک و شبہات وارد کئے، اور ان کے بعض شبہے صحیح بھی ہیں"۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کرنے کا آغاز جو اسلام میں نہایت ابتدائی زمانے سے ہو چکا تھا، اس کی انتہا امام صاحب پر ہوئی، سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کے زمانے میں تھا ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا، پھر اسی زمانے کے

قریب ابو علی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا، ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا، تیسری صدی مین حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات لکھی جس مین ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل پر اعتراضات کیے، جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے، نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے دقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس مین فلسفہ کا رد لکھا، پھر علامہ شہرستانی المتولد ۴۷۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد مین ایک مستقل کتاب لکھی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس مین سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب معتبر مین ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف رد و قدح تھا، اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے، لیکن شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی ۵۸۷ھ نے فلسفہ مین اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انھون نے فلسفۂ اشراق رکھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا، اس لیے انھون نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق اور مشارع و مطارحات مین فلسفۂ ارسطو کے مسائل کی تردید کی،[۱] ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی اور انھون نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفۂ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک مین ملا دی اور متاخرین کیلیے فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہراہ قائم کر دی، چنانچہ علامہ شہرزوری ان کے حالات مین لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| اورد علی الحکماء شکوکا وشبھا کثیرۃ.... واکثر من جاء بعدہ | انھون نے حکماء پر بہت سے شکوک و شبہات وارد کیے، اور ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے |

[۱] مولانا شبلی مرحوم نے "فلسفۂ یونان اور اسلام" کے عنوان سے ایک مستقل تاریخی مضمون لکھا ہے، اور ہم نے اس مضمون سے اس کی تلخیص کر دی ہے۔

ضل بہما... وبعضہم زاد علیہا ایضاً [1]
وہ ان شبہات کی وجہ سے گمراہ ہوئے اور بعض لوگوں نے ان پر اضافہ بھی کیا،

یہ پتہ نہیں چلتا کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ان کا ماخذ کیا تھا، اور اس معاملہ میں کون کون سی کتابیں ان کے لیے دلیل راہ بنیں، شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ زیادہ تر ابوالبرکات یہودی کے ماخوذ ہیں، اور وہ اسی کی ایجادات سے ہیں [2]، اور اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنی فلسفیانہ تصنیفات میں جا بجا اس کی کتاب معتبر کا نام لیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر رہتی تھی، اس کے علاوہ امام صاحب نے اور کسی کتاب کا نام نہیں لیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے پیشتر یہ کتابیں یا تو معدوم ہوگئی تھیں، یا یہ کہ ان سے امام صاحب نے فائدہ ہی نہیں اٹھایا،

یہ بھی واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ فلسفہ کی تردید سے امام صاحب کا مقصد کیا تھا؟ مولانا شبلی مرحوم نے علم الکلام میں لکھا ہے کہ "فلسفہ کے رد سے علم کلام کو صرف اسقدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہوں وہ باطل کر دیے جائیں لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیاں ثابت کیں جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اس کے گرویدہ ہوگئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی معلوم ہوتے تھے،

[1] شہرزوری ص ۱۷۱، [2] ایضاً ص ۱۷۱

انھی مین اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے، متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہین اس کے وہی مسائل کیون ضعیف ہون گے، جو اسلام کے مخالف ہین اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سیکڑون مسائل کی غلطی ثابت کی، قدماے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیان اوڑا دین[۱] لیکن مولانائے مرحوم نے اسکی کوئی تاریخی شہادت پیش نہین کی ہے، اس مین شبہہ نہین کہ فلسفہ کی عام وقعت اور ارسطو و فلاطون کے پر عظمت نامون سے بہت سے لوگ مرعوب ہو گئے تھے، اور ان کے دلون سے مذہب کا اثر زائل ہو گیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے مسائل اور حکما، کے خیالات پر تنقید کر کے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے، او متکلمین اسلام مین امام غزالی نے اسی ضرورت سے تہافۃ الفلاسفہ لکھی، چنانچہ اس کے دیباچے مین لکھتے ہین کہ "مین نے ایک گروہ کو جو اپنے آپ کو ذہانت و فطانت مین اپنے ہمسرون سے ممتاز سمجھتا ہے، دیکھا کہ وہ مذہبی قیود و احکام سے بالکل آزاد ہو گیا ہے، اور شعائر مذہبی اور عبادات وغیرہ کو چشم حقارت سے دیکھتا ہے، اور ان کے کفر کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب انھون نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے شاندار نام سنے اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبیعیات اور الٰہیات مین ان کی دقت نظری کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی بیان کیا کہ باوجود اس علم و فضل کے یہ لوگ مذہب کے منکر تھے، اور اس کو ایک مصنوعی اور نمایشی چیز سمجھتے تھے، تو وہ بھی مذہب کے منکر ہو گئے

---

[۱] علم کلام ص ۱۶۵ - ۱۶۶

تاکہ وہ بھی حکما کے زمرے میں شامل ہوجائیں، اور عوام جمہور کی تائید ومساعدت کی ذلت نہ گوارا کریں، اس بنا پر میں نے قدما، فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی اور الہیات کے متعلق ان کے عقائد کی کمزوریاں دکھائیں"

اس کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ پہلے تمام فلاسفۂ یونان کے مسائل وخیالات یکجا جمع کیے جاتے، پھر یہ دیکھا جاتا کہ جن لوگوں نے یونانی زبان سے ان کے فلسفہ کا عربی زبان میں ترجمہ کیا ہے، انھوں نے اس میں کیا کیا تحریف وتبدیل کی ہے، امام غزالی ان دونوں باتوں سے واقف تھے لیکن انھوں نے تمام فلاسفۂ یونان میں سے صرف ارسطو کو منتخب کیا، اور اس کے فلسفہ کی جو شرح وتفسیر فارابی اور بوعلی سینا، نے کی تھی، صرف اسی کو پیش نظر رکھا، اور اسکی وجہ یہ بیان کی کہ اور فلاسفہ کے مسائل وخیالات نہایت منتشر اور پراگندہ تھے، اور ارسطو ہی صرف ایک ایسا شخص تھا جس نے فلاسفۂ یونان کے فلسفہ کی تنقیح وتہذیب کی، اور اس کو حشو وزوائد سے پاک کیا، اس لیے میں نے صرف اسی کی تردید پر قناعت کی اور اسلامی فلسفیوں میں فارابی اور بوعلی سینا، سے بہتر طریقہ پر کسی اور نے ارسطو کے مذہب کو نقل نہیں کیا تھا، اس لیے یہ دونوں جس چیز کو صحیح سمجھتے ہیں میں نے اسی کی تردید پر اکتفا کیا ہے، لیکن امام غزالی نے عام طور پر ارسطو کے فلسفیانہ مسائل کی بھی تردید نہیں کی بلکہ اس کے صرف چند مسائل منتخب کر لیے، اور اس کی وجہ یہ لکھی کہ مذہبی حیثیت سے جن فلسفیانہ مسائل سے اختلاف کیا جاسکتا ہے ان کی چند قسمیں ہیں،

(۱) ایک اختلاف تو محض لفظی نزاع کی حیثیت رکھتا ہے، مثلاً فلاسفہ خدا کو جوہر کہتے ہیں، لیکن جوہر سے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی چیز میں ہے بلکہ یہ مراد ہے

کہ کسی محل مین موجود نہین بلکہ بذاتِ خود قائم ہے، لیکن ہم کو اس کی تردید کی ضرورت نہین، کیونکہ خدا کا قائم بالذات ہونا تو بہرحال متفق علیہ ہے، اس لیے اگر اس کی تعبیر جوہر کے لفظ سے کی جائے تو یہ صرف ایک لغوی اختلاف ہو جاتا ہے؛

(۲) دوسرے قسم کے وہ مسائل ہین جن کے مان لینے سے مذہبی اصول کو کوئی صدمہ نہین پہنچتا، جیسے چاند اور سورج کے گہن کا مسئلہ، اس قسم کے مسائل کے تردید کی بھی ضرورت نہین بلکہ جو شخص ان مسائل کی تردید کو مذہبی حیثیت دیتا ہے، وہ خود مذہب پر دست درازی کرتا ہے، کیونکہ ان مسائل پر ہندسی دلائل قائم ہین جو بالکل یقینی ہین، اس لیے اگر یہ ثابت کیا جائے کہ یہ مسئلے شریعت کے خلاف ہین تو جو شخص ان دلائل کی قطعیت سے واقف ہے اس کو ان دلائل مین تو شک پیدا نہ ہوگا، بلکہ اس کے برعکس خود مذہب ہی مین شک پیدا ہو جائے گا،

(۳) تیسرے قسم کے مسائل وہ ہین جو اصولِ دین سے تعلق رکھتے ہین مثلاً حدوثِ عالم، صفاتِ باری، اور حشرِ اجساد کے مسائل جنکا فلاسفۂ یونان نے انکار کیا ہے اور یہی مسائل قابلِ تردید ہین؛

اس بنا پر امام غزالی نے الٰہیات کے چند مسائل لیلیے اور مذہبی حیثیت سے انکی تردید کی لیکن امام رازی کی حیثیت اس معاملے مین امام غزالی بلکہ فلسفہ و منطق کے دوسرے معترضین سے بالکل مختلف تھی، ان سے پہلے صرف دو گروہ تھے، ایک گروہ تو حکمائے قدیم کے جادہ سے سرمو تجاوز کرنا پسند نہین کرتا تھا، اور ہر چیز مین ان کی موافقت کرتا تھا، دوسرا گروہ ہر مسئلہ مین ان پر جا و بے جا اعتراضات کرتا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کی موافقت و مخالفت مین جو کچھ لکھا گیا ہے، ان سب کو ہر یک جگہ

جمع کیا جائے، اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالی جائے، اس کے بعد جو مسائل صحیح ہون ان کی تائید کی جائے، اور جو قابل اعتراض ہون ان کی تردید کی جائے، اور امام صاحب نے یہی خدمت انجام دی، اس لیے ان کو امام غزالی سے بہت زیادہ وسعت نظر سے کام لینا پڑا، امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ صرف یحییٰ نحوی کی کتابون سے جیساکہ شہرزوری نے تاریخ الحکما، مین لکھا ہے ماخوذ تھی، اور یحییٰ نحوی نے مذہبی حیثیت سے صرف عیسائیون کو خوش کرنے کے لیے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کی تردید کی تھی، اور غالباً اسی قسم کے مسائل انتخاب کیے ہون گے جو مذہب سے تعلق رکھتے ہون گے، یا یہ کہ فلسفہ کی وقعت کے کم کرنے کے لیے فلسفہ کے تمام مسائل پر جا بجا ہر قسم کے اعتراضات کیے ہون گے، بہرحال امام رازی سے پہلے صرف دو ہی قسم کے لوگ موجود تھے ایک تو وہ جو تمام مسائل مین حکماے قدیم کی اندھا دھند تقلید کرتے تھے، دوسرے وہ جو ان کے تمام مسائل پر اندھا دھند اعتراضات کرتے تھے لیکن جب امام صاحب نے ان دونون کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی اور فلسفہ کے جو مسائل قابل تائید تھے ان کی تائید کی اور جو مسائل قابلِ تردید تھے ان کی تردید کی، چنانچہ مباحث مشرقیہ کے دیباچے مین لکھتے ہین کہ

"حکماے قدیم کی کتابون کو پڑھ کر ہم یہ چاہتے ہین کہ ہر بات کا جو مغز ہو اس کو حاصل کرلین، اور اس کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دین جس مین نہ بہت زیادہ طوالت ہو نہ بہت زیادہ اختصار کہ اس سے پیچیدگی پیدا ہو جائے، اور اس کی ترتیب یہ ہو کہ پہلے تمام مطالب کو ایک دوسرے سے جدا

کر دین، پھر اس کے بعد یا تو ان کو مضبوط کرین یا ان کی تردید کرین، پھر شکوک و اعتراضات کی باری آئے، اس کے بعد اگر ہم کو قدرت حاصل ہو تو ان شکوک و اعتراضات کو حل کرین، لیکن ان باتون کے درمیان بعض اوقات ایسی باتین پیش آ جائین گی جو مشہور کے مخالف ہون گی، اور ان سے جمہور کے کلام کی تردید ہو گی، جو لوگ تمام مسائل مین حکماے قدیم کی موافقت پر اعتقاد رکھتے ہین، وہ جانتے ہین کہ حکمائے قدیم بھی بعض موقعون پر اپنے قدما کی مخالفت کرتے تھے، ان کے کلام پر ان کو اعتراضات تھے، اور اس کا اظہار صراحۃً نہ کہ تعریضاً کرتے تھے، اس لیے اگر رد و قدح کی یہ روش پسندیدہ نہین، تو حکمائے قدیم پر بھی یہی الزام عائد ہوتا ہے، اور اگر یہ روش عمدہ ہے اور اس مقلد کے خیال مین ہم کو حکماے قدیم کے نقش قدم پر چلنا چاہیے، تو یہ دشوار گذار راستہ جس سے گذرنے کے لیے بعض مقبول اور مشہور چیزون کا چھوڑنا ضروری ہے، سیدھا راستہ ہے، اس لیے وہ حکمائے قدیم کی پیروی کا جو فتوے دے رہے ہین اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ان کی تقلید کو چھوڑ دین، اب جس طرح تم کو اس گروہ کی باتون کا تناقض معلوم ہو گیا، اسی طرح ان لوگون کے طریقہ کی خرابی بھی معلوم ہونی چاہیے، جنھون نے بڑے بڑے علما و حکما پر جا و بیجا رد و قدح کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ چونکہ انھون نے اس طریقہ سے اپنے آپ کو ان حکما و علما کا حریف بنا لیا ہے اس لیے وہ بھی ان کے زمرے مین شامل ہو گئے ہین، لیکن اس سے صرف ان کی بلادت، غباوت اور جہالت کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے جب ہم کو معلوم ہوا کہ یہ دونون گروہ سیدھے راستے سے ہٹ گئے ہین اور افراط و تفریط دونون بری

چیزین ہین تو ہم نے ان دونون کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کی، اور دونون اقوال مین سے بہترین قول کو اختیار کیا۔ اور یہ معتدل روش ہے کہ حکمائے کے جو مباحث ومسائل ہم تک پہنچے ہین ان کے ثابت کرنے مین ہم پہلے انتہائی کوشش صرف کرین گے، اور اگر ہم ان کی تلخیص اور ان کے وجہ اثبات کے اظہار سے قاصر رہے تو اعتراضات کے وجوہ کی طرف اشارہ کرین گے، پھر ان کے مجمل کی تاویل اور ان کے مفصل کی تلخیص کی جو ان کی متفرق کتابون مین مذکور ہین، کوشش کرین گے، پھر اس کے بعد ہم ان کے ساتھ ایسے اصول شامل کرینگے جن کی تحریر، تحصیل، تقریر اور تفصیل کی توفیق خدا نے صرف ہمین کو دی ہے، قدما کو ان کی بالکل خبر نہ تھی، اس لیے ہماری یہ کتاب ان تمام مباحث پر مشتمل ہوگی جو اس کے علاوہ اسی قسم کی اور کتابون مین مذکور ہین، لیکن اسی کے ساتھ اس مین اور بہت سے کلّی اصول، حقیقی قواعد، علمی نکتے اور سوالات وجوابات کا اضافہ بھی ہوگا اور ہمارے اس بیان کا اعتراف صرف وہی شخص کر سکے گا جو عقلاء کے اکثر مباحث اور علماء کی کتابون کے مضمون سے پوری طور پر واقف ہوگا، اور اس طریقہ سے قدیم وجدید مین امتیاز کر سکے گا۔"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے متعلق قدما نے جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے اس مین سے منتخب باتین لے لین، لیکن قدما کی تصنیفات اور ان کی معلومات سے واقف ہونے کے لیے نہایت وسعتِ نظر کی ضرورت تھی، اور امام صاحب سے پہلے اور امام صاحب کے بعد اس معاملے مین ان کا کوئی دوسرا

ہمسر نہین پیدا ہوا، شہرزوری نے تاریخ الحکما مین لکھا ہے کہ عمر بھر ان کا صرف یہی کام رہا کہ وہ لوگون کے اقوال کو جمع کرتے تھے، پھر کبھی ان کی تہذیب کرتے تھے، کبھی توضیح، کبھی اختصار، کبھی بسط و تفصیل، کبھی عبارت کے ذریعہ سے ان مین تصرف کرتے تھے اور کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق مین، اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ مین ان مین تغیر کرتے رہتے تھے،[۵] اس طرز تحریر نے اگرچہ ان تصنیفات مین یہ عیب پیدا کر دیا ہے کہ وہ ہر قسم کے رطب و یابس اور تکرارات کا مجموعہ ہو گئی ہین، اور وہ اپنی تمام تصنیفات مین تھوڑے سے تغیر اور حذف و اضافہ کے بعد صرف ایک ہی بات کو بار بار کہتے ہین، وہان ہی کو دہراتے ہین، تاہم ان کی تصنیفات کو پڑھکر ہر شخص کو ان کی وسعت معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے،

(۲) امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کی بعض کتابون مین حد سے زیادہ طوالت اور بعض مین حد سے زیادہ اختصار پایا جاتا تھا، جس سے معانی و مطالب مین نہایت پیچیدگی پیدا ہو جاتی تھی، امام صاحب نے ان دونون طریقون کو چھوڑ کر ایک درمیانی راستہ اختیار کیا، جس سے معانی و مطالب کی وضاحت مقصود تھی، اور ان کے اس طرز تحریر نے فلسفہ کو نہایت آسان اور سہل بنا دیا،

(۳) امام صاحب سے پہلے فلسفہ کے مسائل باہم مخلوط تھے، امام صاحب نے ہر مسئلہ کو ایک دوسرے سے الگ کرکے ان کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ مرتب کیا،

(۴) ان تمام مراتب کے بعد یا تو ان مسائل کی تائید یا ان کی تردید کی، اگرچہ

---

[۵] شہرزوری ص ۱۷۳

یہ ایک غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طریقہ تھا، تاہم اس طرز تحریر نے ان کو فقہا، محدثین اور فلاسفہ سب کی نگاہ میں مبغوض بنا دیا، فقہا و محدثین کو تو ان پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مخالفین کے شبہات کو تو نہایت قوت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، انھوں نے نہایۃ العقول میں خود تصریح کی ہے کہ وہ فریق مخالف کے مذہب کو اس قوت کے ساتھ ثابت کریں گے کہ اگر خود وہ فریق ان کو ثابت کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ نہیں کر سکتا تھا[1]" اور فلاسفہ کو یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے بغیر سوچے سمجھے حکماے قدیم پر اعتراضات کیے ہیں،

(۵) اس تائید و تردید کے سلسلے میں امام صاحب کو بعض ایسی باتیں بھی کہنی پڑیں جو مشہور اور مذہب جمہور کے مخالف تھیں،

(۶) ان باتوں کے ساتھ امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں اور بھی بہت سے تصرفات و تغیرات کیے، جنکی وجہ سے ان کی حالت بالکل بدل گئی، مثلاً حکماے قدیم کے یہاں علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا تھا یعنی وہ خود مقصود بالذات علم نہ تھا، بلکہ وہ علوم حکمیہ کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا، لیکن متاخرین حکماے اسلام نے اس میں جو تغیرات کیے ان کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا، اور سب سے پہلے امام صاحب نے اس کو ایک مستقل علم بنایا، چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| ثم تکلموا فیما وضعوا من ذلک | پھر متاخرین نے منطق کی جو شکل قائم کی |
| کلاما مستبحرا ونظروا فیہ من | اس میں بڑے وسیع پیمانے پر کلام کیا |
| حیث انہ فن برأسہ لا من | اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ |

[1] لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۸

حیث انہ آلۃ للعلوم فطال الکلام فیہ واتسع واول من فعل ذلک الامام فخر الدین الخطیب ومن بعدہ افضل الدین الخونجی[1]

ایک مستقل فن ہے، اس مین بڑے لمبی چوڑی بحث پیدا ہوگئی اور سب سے پہلے ایسا امام رازی نے کیا اور ان کے بعد افضل الدین الخونجی نے،

اس بنا پر منطق کی جو موجودہ شکل ہے، اس کے بانی اول امام صاحب ہی ہین، فلسفہ کی جو موجودہ شکل ہے، اس کو بھی سب سے پہلے امام صاحب ہی نے قائم کیا، یونانیون کے یہان طبیعیات اور الہیات دونون الگ الگ تھین، اور الہیات کی ترتیب طبیعیات کے بعد تھی، اس کے بعد متاخرین حکماے اسلام نے فلسفہ وحکمت مین کتابین لکھین اور امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی، تو انھون نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان مسائل سے ان کو اپنے مباحث مین سابقہ پڑتا تھا، دوسرے یہ کہ علم کلام کا موضوع اور اس کے مسائل فلسفۂ الہیات کے موضوع ومسائل سے مشابہ تھے، اس لیے دونون گویا ایک علم ہوگئے تھے، اس کے بعد طبیعیات اور الہیات مین حکما کی جو ترتیب تھی اس کو بدل کر دونون کو ایک علم کر دیا، اور اس مین سب سے پہلے امور عامہ سے، پھر جسمانیات اور ان کے توابع سے پھر روحانیات اور ان کے توابع سے بحث کی، امام رازی نے مباحث مشرقیہ مین یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد تمام علماے کلام نے اس کی تقلید کی، اور علم کلام اور فلسفہ وحکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک معجون مرکب تیار ہوگیا۔[2]

(۷) بہر حال فلسفہ ومنطق کی جو موجودہ شکل ہے وہ امام صاحب کی قائم کی ہوئی ہے،

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۱۰ [2] ایضاً ص ۴۱۳

اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھون نے فلسفہ کی شکل کو ہر ممکن طریقہ سے بگاڑا ہے، بلکہ ان کا اس سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھون نے جہان تک ممکن ہو سکا ہے. فلسفہ کی تائید کی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ حکماے قدیم کے بالکل مقلد بھی نہ تھے، اس لیے تائید کے ساتھ فلسفہ کی تردید بھی کی ہے، چنانچہ جو شخص ان کی کتاب مباحث مشرقیہ کو پڑھے گا اس کو صاف نظر آئے گا کہ انھون نے سب سے پہلے فلسفہ کی دیوار کو جہانتک ممکن ہو سکا ہے مضبوط بنیاد پر قائم کیا ہے، اس کے بعد اس کے انہدام کی کوشش کی ہے، مثلاً مباحث مشرقیہ مین ہیولی کے اثبات پر پہلے دو دلیلین قائم کی ہین، اور ان پر اعتراضات کیے ہین، پھر تیسری دلیل خود قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ تیسری دلیل ان کی تائید مین ہم نے خود بہ تکلف ایجاد کی ہے، اس دلیل کے بعد لکھا ہے کہ "مین نے اس کو بہت سے ذہین اشخاص کے سامنے پیش کیا، لیکن انھون نے اس کے کسی مقدمہ پر اعتراض نہین کیا، لیکن اس کے بعد خود مجھکو اس کے بعض مقدمات مین شک پیدا ہوا، اس شک کے بعد لکھتے ہین کہ ابتک ہم ہیولی کے وجود پر کوئی دلیل نہین قائم کر سکے ہین، اس لیے جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے ان سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اب تک ہم کو اس بات پر کوئی دلیل نہین مل سکی ہے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، اس لیے ہم اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہین کر سکتے، لیکن یہ بات کہ اس کی نفی کی بھی کوئی دلیل ہے، اس کی بحث اس کے بعد کی فصلون مین آئے گی، غرض امام صاحب کا طرز یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ پر مخالف و موافق دونون قسم کے دلائل کا ڈھیر لگا دیتے ہین، اور ساتھ ساتھ ان دلائل پر تنقید کرتے جاتے ہین، فلسفہ کے تمام مسائل پر وہ اسی طرح بحث کرتے ہین اور اس مین اس بات کی

تفریق نہین کرتے کہ کون سے مسائل مذہب کے مخالف ہین اور کون سے مسائل مذہب کے موافق ہین، امام صاحب سے پہلے مسلمانون مین جو حکمار و فلاسفہ گذرے ہین، یعنی یعقوب کندی، فارابی، شیخ بوعلی سینا، وہ اگرچہ خود ارسطو و افلاطون کے ہمپایہ تھے، لیکن ان مین سے کسی نے فلسفہ کے مسائل پر چون وچرا نہین کی تھی، متکلمین نے بے شبہہ مذہبی خیال کی بنا پر فلسفہ کے چند مسائل سے اختلاف کیا تھا، لیکن ان لوگون کو صرف ان مسائل سے اختلاف تھا جو اسلام کے مخالف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل لیے جائین، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید بھی ہوتی جائے، امام صاحب سے پہلے امام غزالی نے فلسفہ کے چند مسائل پر تنقید کی تھی، پھر شیخ الاشراق اور ابوالبرکات بغدادی نے فلسفۂ ارسطو کے مسائل پر اعتراضات کیے تھے، لیکن ان بزرگون کی کوششین محدود تھین، امام رازی پہلے شخص ہین جس نے اس طرز مین وسعت پیدا کی اور فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خواہ وہ مذہب کے موافق ہون یا مخالف عام طور پر اعتراض کیا، اور اس کے بعد ایک عام شاہراہ قائم ہوگئی، اور متاخرین نے اسی طرز پر فلسفیانہ کتابین لکھین،

امام صاحب کے سامنے فلسفہ کا جو ذخیرہ تھا، وہ مختلف خیالات و نظریات کا مجموعہ تھا، اس مجموعہ مین کچھ مسائل تو وہ تھے جن کو خود یونانیون نے ایجاد کیا تھا، اور متکلمین کو صرف انہی مسائل سے بحث تھی، لیکن حکمائے اسلام نے اسلامی عقائد کو پیش نظر رکھکر اس مین اور بھی بہت سے مسائل کا اضافہ کر دیا تھا، مثلاً نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام اور رؤیا وغیرہ کے متعلق فلسفہ کی کتابون مین جو بحثین ہین وہ حکمائے اسلام کی ایجاد ہین، فلاسفہ یونان نے ان مسائل پر کچھ نہین لکھا ہے،

حکمائے اسلام میں اس قسم کے مسائل پر سب سے جامع اور اچھوتی بحث شیخ بوعلی سینا نے کی تھی، چنانچہ شیخ نے اشارات کے نمط تاسع میں مقامات عارفین پر جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق خود امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کا یہ باب سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ شیخ نے صوفیہ کے علوم کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد کسی نے ان کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا"[1] لیکن باوجود اس اعتراف کے امام صاحب کے نزدیک فلسفیانہ کتابوں میں ان مسائل کو فلسفیانہ اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے لیکن حکمائے اسلام نے ان کو ان اصول کے مطابق ثابت نہیں کیا ہے، مثلاً شیخ نے اشارات میں نبی کی ضرورت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ امام صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "جب تک چند اشخاص ایک جگہ قیام کر کے زندگی نہ بسر کریں ان کی معیشت مکمل نہیں ہو سکتی، لیکن ان اشخاص کا اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، اور شریعت کا وجود شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا، پھر اس شارع کے پاس ایسے معجزات ہونے چاہئیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، اور اس شریعت کو مختلف قسم کی عبادات پر مشتمل ہونا چاہیے، غرض نبی کی ضرورت پانچ مقدمات سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ انسان اپنی معیشت کی اصلاح اجتماع کے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ انسان کی غذا، لباس اور مکان سب مصنوعی چیزیں ہیں، قدرتی نہیں ہیں، لیکن ایک شخص ان تمام چیزوں کو نہیں بنا سکتا، بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کی

[1] شرح اشارات ج ۲ ص ۱۰۰

ضرورت ہے، جن مین بعض لوگ کاشتکاری کرین اور بعض لوگ کاشتکاری کے آلات بنائین، اسی بناپر کہا جاتا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے،

(۲) دوسرا یہ کہ یہ اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہین ہو سکتا، کیونکہ ہر شخص تمام فوائد کو خود حاصل کرنا چاہے گا، اسلیے اگر ایک ہی شخص کو تمام جسمانی فوائد حاصل ہوجاین تو دوسرا شخص ان سے محروم رہے گا، اور اس سے اس کے دل مین عداوت پیدا ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اجتماع انسانی جھگڑون کے پیدا ہونے کا سبب ہے ایسی حالت مین اگر کوئی شریعت نہ ہوگی تو نہایت فتنہ وفساد پیدا ہوجائے گا۔

(۳) تیسرا یہ کہ ایک شارع کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اگر ایک ایسے شخص کا وجود نہ ہو جو شریعت کو بیان کرے تو اس شریعت ہی کا وجود نہ ہوگا،

(۴) چوتھے یہ کہ اس شارع مین ایسی مخصوص باتین ہونی ضروری ہین جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، ورنہ اس کے قول کو دوسرے کے قول پر کوئی ترجیح نہ ہوگی، اور چونکہ اس بات کا علم کہ یہ معجزے اس بات پر دلالت کرتے ہین کہ خدا اس کی تصدیق کرتا ہے اس وقت تک نہین ہوسکتا جب تک یہ علم نہ ہو کہ ایک خدا موجود ہے، جو عذاب وثواب دیتا ہے، اسلیے ان چیزون کے علم کا حاصل کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ مصالح عالم کے انضباط مین شارع کا بہترین اصول ثواب کی ترغیب دینا اور عذاب سے ڈرانا ہے، اس لیے عذاب وثواب دینے والے خدا کا علم ضروری ہے،

(۵) پانچوین یہ کہ اس شریعت کو عبادات پر مشتمل ہونا ضروری ہے، کیونکہ مصلحت عالم کے لیے چونکہ خدا کا علم ضروری ہے اس لیے ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جو لوگون کو

اس معبود کو یاد دلاتی رہے، اور یہ چیز صرف عبادات بدنیہ ہے۔ اس کے ساتھ حکمت کا اقتضا یہ ہے کہ یہ عبادات واجب ہون اور ان کے بار بار کرنے سے یہ یاد دہانی قائم رہے، مثلاً جب نماز رات دن مین پانچ بار فرض ہوگی تو وہ نماز پڑھنے والے کو لازمی طور پر پانچ بار معبود کو یاد دلائے گی، اور یہ تکرار اس یاد دہانی کے استحکام کا سبب ہو جائے گی، اور اس طریقہ سے یہ عادلانہ شریعت جو حیات انسانی کے بقا کا سبب ہے، ہمیشہ قائم رہے گی، یہ تو عبادات کا دنیوی فائدہ ہے، اور آخرت مین اس کا فائدہ بہت بڑا ثواب ہے"

امام صاحب کو شرعی حیثیت سے ان باتون پر کوئی اعتراض نہین ہے، البتہ ان کے نزدیک فلسفہ کی کتابون مین جو باتین فلسفیانہ طریقے پر ثابت کی جائین ان کو فلاسفہ کے اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، اور نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق نہین ہے، کیونکہ پیغمبر کی ضرورت کے تو یہ معنی نہین ہو سکتے کہ وہ واجب لذاتہ ہے، البتہ اگر معتزلہ کے خیال کے مطابق اس کے یہ معنی ہین کہ خدا پر اس کا پیدا کرنا واجب ہے، تو یہ فلسفیون کا قول نہین ہے، اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ پیغمبر کا وجود چونکہ نظام عالم کا سبب ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تمام کمالات اور تمام بھلائیون کی علت ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس پیغمبر کی بھی علت ہو، تو یہ بھی صحیح نہین، کیونکہ یہ ضروری نہین ہے کہ جو چیز اس عالم کے لیے مفید ہو اس کا اس عالم مین موجود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر اہل دنیا کو تمام فضائل کا مجموعہ بنا کر پیدا کیا جاتا تو یہ بات ان کی موجودہ حالت سے بہتر اور مفید ہوتی، حالانکہ اہل دنیا کو اس طریقہ سے پیدا نہین کیا گیا، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پیغمبر کا وجود اگرچہ اسکے

عدم سے زیادہ مفید ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس کا وجود ضروری نہین ہے، اور اس کے کوئی اور معنی ہین تو اس کو بیان کرنا چاہیے، تاکہ ہم اس کے صحت و فساد پر بحث کرین۔

یہ بات بھی کہ "پیغمبر کے لیے ایسے معجزات کی ضرورت ہے جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے" فلسفیون کے اصول کے مطابق نہین ہے، کیونکہ شیخ نے خود نمط عاشر مین بیان کیا ہے کہ پیغمبر کو معجزات پر اس لیے قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے نفس مین ایسی قوت موجود ہوتی ہے جو ان معجزات پر اس کو قادر کر دیتی ہے، لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ قوت ایک جادوگر کی روح مین بھی ہوتی ہے، اس لیے سچے پیغمبر اور ایک جادوگر مین صرف یہ فرق ہے کہ پیغمبر نیکیون کی اور جادوگر برائیون کی دعوت دیتا ہے، اور نیکی اور بدی کا فرق محض عقل سے معلوم ہو سکتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو پیغمبر اور غیر پیغمبر مین عقل بذات خود فرق کر سکتی ہے، اس کیلیے معجزات کی ضرورت نہین، اس کے علاوہ معجزات پیغمبر کی صداقت پر اس لیے دلالت کرتے ہین کہ وہ خود خداوند تعالیٰ کی تصدیق کے قائم مقام ہوتے ہین، اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خداوند تعالیٰ جزئیات کا عالم اور فاعل بالاختیار ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین، اس لیے یہ بات ان کے مذہب کے مطابق کیونکر صحیح ہو سکتی ہے، اسی طرح لوگون کو گناہون سے باز رکھنا فلاسفہ کے قول کے مطابق صحیح نہین ہے، کیونکہ گناہگار کے عذاب کے متعلق ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جن روحون کا میلان دنیا اور تعلقات دنیا کی طرف بہت زیادہ ہوتا ہے جب وہ اپنے جسمون سے الگ ہوتی ہین تو ان کی مشتاق ہوتی ہین، لیکن وہ ان کو حاصل نہین کر سکتین

اس لیے عذاب میں مبتلا ہو جاتی ہیں، لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک انسان نے بہت سے لوگوں کو قتل کر دیا اور ان کے مال کو لوٹ لیا پھر اس کو بھول گیا اور اسی حالت میں مر گیا تو اس کی وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا کیونکہ عذاب شوق کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ اس کی روح میں یہ شوق نہیں پایا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے، ان اعتراضات کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ

| | |
|---|---|
| واعلم ان السبب فی وقوع | جاننا چاہیے کہ اس قسم کی باتیں فلسفیوں |
| امثال هذه الکلمات فی السنة | کی زبان پر اسلیے آئیں کہ فلسفیوں کے مذہب |
| الفلاسفة انهم لو ارادوا التصریح | اور اعتقاد کی تصریح کو انھوں نے پسند |
| بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم | نہیں کیا اس لیے اس قسم کے الفاظ کو بولکر |
| فارادوا التشبه بالمسلمین | مسلمانوں سے مشابہت پیدا کرنی چاہی |
| فی اطلاق هذه الالفاظ و | اور محقق پر پوشیدہ نہیں کہ ان میں کوئی |
| المحقق لا یخفی علیه ان شیئاً | چیز ان کے اصول کے مطابق |
| منها لا یستقیم علی اصولهم | صحیح نہیں، |

ملاحدہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہے اور اس نے دنیا کو علم و حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے، تو اس میں برائیاں کیوں پائی جاتی ہیں، اگر وہ دنیا کو خیر محض کے ساتھ پیدا کرتا تو اس سے اس کی قدرت و حکمت زیادہ نمایاں ہوتی، اس بنا پر شیخ نے اشارات میں خیر و شر پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ امام صاحب کی تشریح کے مطابق یہ ہے، کہ خیر و شر کے لحاظ سے موجودات کی صرف پانچ قسمیں ہو سکتی ہیں

(۱) وہ موجودات جن مین صرف بھلائی ہی بھلائی پائی جائے،

(۲) وہ موجودات جن مین اگرچہ کچھ برائیان بھی ہون لیکن ان مین بھلائی برائی سے زیادہ ہو،

(۳) وہ موجودات جن مین برائی اور بھلائی دونون برابر برابر پائی جائین،

(۴) وہ موجودات جن مین برائیان بھلائی سے زیادہ پائی جائین،

(۵) وہ موجودات جن مین صرف برائی ہی برائی پائی جائے،

ان مین پہلی قسم کا وجود تو خدا کی حکمت اور رحمت کے بالکل مطابق ہے، دوسری قسم بھی حکمت سے خالی نہین، کیونکہ اگرچہ چند برائیون کی وجہ سے ان کا وجود نہ ہو تو بیشمار بھلائیون سے دستبردار ہونا پڑے گا، مثلاً آگ مین جلانے کی جو خاصیت ہے اس سے ہزارون فائدے حاصل ہوتے ہین، لیکن کبھی کبھی اس سے بعض انسان یا جانور بھی جل جاتے ہین، اس لیے اگر اس برائی کی وجہ سے اس کو بیدا نہ کیا جائے تو یہ تمام فوائد بھی حاصل نہ ہون گے،

دنیا مین جتنی قسمین ہین وہ انہی دونون قسمون مین داخل ہین، ان کے علاوہ تیسری چوتھی اور پانچوین قسم کا وجود نہین ہے، کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مین اگرچہ آلام واسقام نہایت کثرت سے پائے جاتے ہین، لیکن صحت وسلامت کا وجود ان سے بہت زیادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ برائیان بالکل عرضی ہین، یعنی جن چیزون مین بھلائیان زیادہ ہین، ان کے لیے یہ تھوڑی سی برائیان بھی لازم ہین، اور اسی لزوم کی وجہ سے برائیان ان سے الگ نہین ہوسکتین، لیکن امام صاحب کے نزدیک حکمائے اصول کے مطابق خیر وشر کی بحث ہی نہین پیدا ہوسکتی، کیونکہ حکما نہ خدا کو

فاعل مختار مانتے ہین اور نہ حسن وقبح عقلی کے قائل ہین، اور یہ بحث انہی دونون اصول سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ جو لوگ خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور ان کے نزدیک خدا کو ہر کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ خدا نے ایسا کیون کیا؟ اور ایسا کیون نہین کیا؟ لیکن جب حکما کے نزدیک خدا موجب بالذات ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوتے ہین، ان کا صادر نہ ہونا محال ہے، تو یہ سوال ہی نہین کیا جاسکتا، آفتاب سے روشنی بہرحال نکلے گی خواہ یہ روشنی مضر ہو یا مفید؟ کیونکہ روشنی آفتاب کے لیے لازمی، اور اس سے روشنی کا نہ نکلنا محال ہے، اسی طرح اس سوال کے لیے حسن وقبح عقلی کا قائل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے، ورنہ جو لوگ حسن وقبح عقلی کے قائل نہین ان کے نزدیک خدا کے کسی فعل مین برائی نہین ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے، وہ بہتر و پسندیدہ ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے، بہرحال یہ بحث صرف معتزلہ کے اصول کے مطابق صحیح ہوسکتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور اس کے ساتھ حسن وقبح عقلی کے بھی قائل ہین، لیکن جو لوگ ان دونون اصولون کو نہین مانتے یعنی حکما، واشاعرہ ان کیلئے یہ ایک غیر ضروری بحث ہے، البتہ حکما، اس مسئلہ پر دو حیثیتون سے بحث کرسکتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ ان کو یہ معلوم ہوجائے کہ مخلوقاتِ الٰہی ان پانچون قسمون مین سے کس قسم مین داخل ہین، یعنی ان مین صرف بھلائی ہی بھلائی یا برائی ہی برائی پائی جاتی ہے، یا ان مین برائی اور بھلائی دونون مخلوط ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ خدا کو ایک کامل ترین نظام کا علم ہونا اس نظام کے وجود کی علت ہے، اس لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ کامل ترین نظام کیا ہے؟

تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی نظام پیدا کیا گیا ہے،

بہرحال امام صاحب نے فلسفیانہ مسائل کی تردید میں اس کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، کہ وہ مذہب کے موافق ہیں یا مخالف؟ بلکہ وہ فلسفہ کے تمام مسائل پر فلسفیانہ اصول کے مطابق گفتگو کرتے ہیں، اس لیے وہ اس حیثیت سے تمام متکلمین سے مختلف وممتاز ہیں، البتہ انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان کے پیش نظر رکھنے کے بعد انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ فلسفہ بلکہ علم کلام بھی کوئی تشفی بخش چیز نہیں ہے، اس لیے اس کے دل سے فلسفہ اور علم کلام کی عظمت کا اثر بالکل زائل ہو جاتا ہے، اور وہ ایک ایسے علم کی جستجو میں مصروف ہو جاتا ہے، جو نکتہ چینی اور خردہ گیری سے بالاتر ہو، اور یہ چیز امام صاحب کے نزدیک صرف قرآن مجید ہے، چنانچہ وہ خود اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں کہ "میں نے فلسفہ اور علم کلام دونوں کے طرز روش کی جانچ کی تو ان میں وہ فائدہ نہیں دیکھا جو اس فائدہ کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا، کیونکہ وہ تمام عظمت وجلال کو صرف خدا کے لیے تسلیم کروا تا ہے اور اعتراضات ومناقضات میں تعمق کرنے سے روکتا ہے"

فلسفیانہ مسائل پر رد وقدح کی ابتدا اگرچہ ابتدا ہی سے ہو چکی تھی، لیکن امام صاحب نے اس کو انجام تک پہنچایا، اس لیے جو لوگ فلسفہ کے حامی تھے، انھوں نے خاص طور پر امام صاحب کی مخالفت کی اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، فلسفہ وحکمت کی دو قسمیں تھیں، ایک حکمت ذوقیہ، جس کا موجد افلاطون تھا، اور دوسرے حکمت نظریہ جو ارسطو کی طرف منسوب تھی، مسلمانوں میں اگرچہ عام طور پر حکمت نظریہ یعنی ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت ہوئی ہے، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کو اپنے

اعتراضات کا آماجگاہ بنایا، تاہم شیخ الاشراق کی وجہ سے بعض مسلمان فلسفیون
مین حکمت ذوقیہ کا ذوق بھی پیدا ہوچکا تھا، اس لیے ان لوگون کو فلسفہ کی یہ بے وقعتی
گوارا نہین ہوئی، اور انھون نے امام صاحب کے اعتراضات کو اسی ذوق کی ناآشنائی
کا نتیجہ قرار دیا، اور امام صاحب کی اس فلسفیانہ روش کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا،
چنانچہ شہرزوری نے جو غالباً حکمت ذوقیہ کا ذوق شناس اور شیخ الاشراق کا نہایت
مداح ہے، امام صاحب پر نہایت سخت الفاظ مین نکتہ چینی کی، اور امام صاحب
کے تذکرے مین لکھا کہ "وہ بحث و مناظرہ اور رد و قدح مین درجۂ کمال کو پہنچے ہوئے
تھے، اور ان کے زمانے مین کوئی شخص بحث و نظر مین ان کا ہمسر نہ تھا، وہ نہایت
ذہین اور بڑے صاحب فکر تھے، اکثر علوم مین ان کی تصنیفات ہین، لیکن حکما،
محققین کے زمرے مین ان کا ذکر نہین کیا جا سکتا، اور دقیق النظر لوگون کی صف اول
مین ان کا شمار نہین ہو سکتا، انھون نے حکما پر بکثرت شکوک و شبہات وارد کیے،
اور ان کو حل نہ کر سکے، ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے، ان مین اکثر لوگ ان کی وجہ
سے گمراہ ہوئے، اور ان شبہات سے نہ بچ سکے، اور بعض لوگون نے ان شبہات
مین اضافہ کیا، ان شبہات کے نہ حل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگون نے حکمائے
قدیم کے مقاصد نہین سمجھے، انھون نے بحث کی بنیاد مشائین کے قواعد پر رکھی جو حکمائے
کشف و ذوق کے نزدیک خود نہایت بے بنیاد تھے، ورنہ اگر انسان کو ذوق
کے ذریعہ سے اصول صحیحہ کا علم ہو جائے تو اس کو ان کے حل کا طریقہ تھوڑی سی کوشش
مین معلوم ہو جائے، اس قسم کے شبہات صرف ان عامی اور گرفتار نفس سے مین
پیدا ہو سکتے ہین جو تجلی قدسی اور نزول انوار الٰہی کے لیے تیار نہین ہین، یہی

نور ہے جس سے دل کھل جاتے ہیں وراسی نور سے شبہات کا ازالہ ہوتا ہے، اور حقائق و معارف حاصل ہوتے ہیں، ورنہ صرف ان کتابوں کے مطالعہ سے یقین علمی کا حاصل ہونا محال ہے، خدا، اس کے ملائکہ، اور اس کے ملکوت کے لطائف سے دوری کی علامت ان شبہات کا دلوں میں جڑ پکڑ جانا ہے، خلاصہ یہ کہ انھوں نے (امام رازی) حکمائے متالہین کا کوئی بھید نہیں پایا، اور علمائے قدیم کا مخفی علم حاصل نہیں کیا، بلکہ ان کا عمر بھر یہ کام رہا کہ لوگوں کے اقوال کو جمع کرتے تھے، ان سے تفریعات کرتے تھے، ان کی تحریر و تہذیب و توضیح کرتے تھے، کبھی ان میں اختصار پیدا کرتے تھے، کبھی ان کی تفصیل کرتے تھے، کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق میں اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ میں عبارت کے تغیر کے ساتھ ان کو منتقل کرتے رہتے تھے، اور اس کا مقصد محض وہمی جاہ اور خیالی ریاست کا حاصل کرنا تھا، اور حکمت سے کوئی فائدہ اٹھانا نہیں تھا، ان کی سب سے عجیب و غریب حالت یہ ہے کہ انھوں نے حکمت میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس سے ان کو یہ وہم پیدا ہوگیا، کہ وہ ان حکما میں سے ہیں جو انتہائی مرتبہ اور انتہائی مقاصد تک پہنچ گئے ہیں، حالانکہ وہ ان میں سے کمترین لوگوں کے مرتبہ کو بھی نہیں پہنچے، پھر وہ ابوالحسن اشعری متکلم کے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو یہ بھی نہیں جانتے کہ ان کے دونوں ہاتھوں میں سے کونسا ہاتھ زیادہ لمبا ہے، لیکن اس رد و قدح کے باوجود بھی شہرزوری امام صاحب کے تبحر علمی، ذہانت اور اجتہادی قوت کا اعتراف کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ

اگرچہ وہ (امام رازی) حکمت کے حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے، تاہم ان میں حکمت کی بڑی استعداد موجود تھی، اور حکما کے کلام سے فوائد اور لطائف کے

نکالنے کی ان کے نفس مین بہت زیادہ قوت تھی، لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ وہ تجرد وسلوک سے بالکل ناآشنا تھے، اس لیے وہ فراغت قلب نہ حاصل کرسکے اور یہ چیز صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے وہ حکما کے مقامات تک ترقی نہ کرسکے، اور ان کے رموز واسرار سے واقف نہ ہوسکے، ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہین لیکن اخیر مین وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے عاجز ہوگئے، کیونکہ ان کے پاس وہ اصل نہ تھی، جس پر وہ اپنی بحث کی بنیاد رکھتے،

اس مین شبہہ نہین کہ امام صاحب نے حکمت ذوقیہ کی تحصیل نہین کی اور اس کے لیے مجاہدہ وریاضت کی زحمت کبھی نہین اٹھائی، اس وقت مسلمانون مین عام طور پر فلسفہ مشائیہ کا رواج تھا، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اور اسی فلسفہ کے مسائل کو انھون نے رد و قدح کے لیے سامنے رکھا تھا، اور اس فلسفہ کی نسبت خود شہرزوری کو تسلیم ہے کہ اس کی بنیاد مضبوط نہین ہے، لیکن بدقسمتی سے مسلمانون کا ایک بہت بڑا گروہ اسی فلسفہ کا گرویدہ تھا، اس لیے امام صاحب نے اسی بے بنیاد فلسفہ کی بنیاد کو اور بھی کھوکھلا کیا، اس لیے فلسفہ کی تردید سے ان کا جو مقصد تھا حاصل ہوگیا،

حکمت بحثیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کے حامیون نے بھی امام صاحب کی فلسفیانہ تصنیفات کی تردید مین کتابین لکھین اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، چنانچہ سب سے پہلے سیف الدین آمدی نے امام صاحب کی شرح اشارات کی تردید مین ایک کتاب لکھی[1]، اس کے بعد محقق طوسی نے بذات خود اشارات کی شرح لکھی اور اس مین امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، پھر قطب الدین رازی نے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی، جسمین امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، اور بدر الدین

[1] اخبار الحکما قفطی ص ۱۶۱

محمد بن سعید یمانی نے بھی اسی موضوع پر ایک کتاب لکھی غرض امام صاحب کے زمانے سے فلسفیانہ ہنگامہ آرائی کا ایک نیا دور شروع ہوا، اور فلسفیانہ مسائل کے ساتھ لوگوں کو جو عام دلچسپی پیدا ہوئی وہ اسی زمانے سے ہوئی، اور فلسفیانہ مسائل کے بحث و تنقید کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ سکا، اس بنا پر فلسفہ کا جو ذوق آج تک موجود ہے وہ درحقیقت امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، امام غزالی کے زمانے تک فقہاء و محدثین فلسفہ و منطق سے بالکل نا آشنا تھے، امام غزالی نے اس بیگانگی کو دور کیا، اور امام رازی نے اپنے زور تحریر اور دلائل کی قوت سے اس کو فقہاء و محدثین کا دلچسپ ترین مشغلہ بنا دیا، یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لوگوں نے قدماء کی کتابیں چھوڑ دیں اور امام صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے،

امام صاحب نے فلسفہ پر جو اعتراضات کیے ہیں، محقق طوسی نے ان کے جوابات دیے ہیں اور قطب الدین رازی نے ان کے درمیان جو محاکمہ کیا ہے، اس موقع پر مناسب تو یہ تھا کہ ان سب کو نقل کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا جاتا، لیکن یہ اعتراضات و جوابات نہایت دقیق اور غیر دلچسپ ہیں، اور ان کے موازنہ کے لیے نہایت دقیق اور طویل الذیل بحث کی ضرورت ہوگی، جس سے اس کتاب کے ناظرین کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں، البتہ ایک آسان مسئلہ کے متعلق امام صاحب اور محقق طوسی دونوں کی شرحوں کی عبارت کا خلاصہ درج کرتے ہیں، جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب فلسفیانہ مسائل کی تشریح کس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں،

شیخ نے قوت قدسیہ کے اثبات پر اشارات میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح امام صاحب ان الفاظ میں کرتے ہیں،

"شیخ جب فکر و حدس کے درمیان فرق بیان کر چکا اور اس سے پہلے یہ بیان

کر چکا تھا، کہ انتقال حدسی نہایت دو رس اور عمدہ ہوتا ہے، اور جس روح مین یہ ہوتا ہے، اسی کا نام قوت قدسیہ ہے، تو اب اسی قوت قدسیہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، کیونکہ تقسیم عقلی کے رو سے جس چیز کا فرض کرنا صحیح ہو اس کا وجود ضروری نہین ہے، اس لیے اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے، اور اس پر جو دلیل لائی جاتی ہے، وہ کبھی انی ہوتی ہے اور کبھی لمی اور شیخ نے اس فصل مین دلیل انی کو بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ قوت قدسیہ حدس کی ایک قسم ہے، اس لیے حدس کا ثابت کرنا ضروری ہے، لیکن تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حدس کا علم بدیہی ہے، کیونکہ ہر وہ شخص جس مین تھوڑی سی ذہانت بھی پائی جاتی ہے جب اپنی روح کا تجربہ کرتا ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس کو بعض اوقات ایسی چیزون کا علم ہو جاتا ہے، جن کے حاصل کرنے کی وہ کوئی کوشش نہین کرتا، لیکن حدس قوی یعنی قوت قدسیہ کے اسباب تو ہم کو یہ معلوم ہے کہ فکر کے لحاظ سے انسانون کے مختلف درجے ہین، بعض ایسے غبی انسان ہوتے ہین جن کو فکر سے کسی نامعلوم چیز کا علم سرے سے حاصل ہی نہین ہوتا، بعض مین تھوڑی سی ذہانت ہوتی ہے، بعض مین اس سے زیادہ قدرت پائی جاتی ہے، اور وہ حدس کے قابل ہوتا ہے، اس لیے جس طرح نقصان کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہوتی ہے جس مین حدس سرے سے ہوتا ہی نہین، اسی طرح زیادتی کے جانب ایسے شخص کی طرف انتہا ہونی چاہیے، جو اکثر حالات مین تعلم اور فکر سے بے نیاز ہو۔

جاننا چاہیے کہ یہ دلیل دو طریقون سے بیان کی جاسکتی ہے، ایک تو یہ کہ حدس مین کمی اور بیشی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے جس طرح کمی کی انتہا ایسے شخص کی طرف سے ہوسکتی ہے، جس مین حدس موجود ہی نہین ہو اسی طرح زیادتی کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہونی چاہیے، جس مین غیر معمولی حدس پایا جائے، دوسرے یہ کہ حدس کو

فکر کے ساتھ نسبت ہے، اس لیے جس طرح یہ ضروری ہے کہ فکر کا جو طرف ناقص ہے اسکے مقابلے مین ایک طرف کامل بھی ہونا چاہیے، اسی طرح حدس مین بھی جس کا ایک پہلو ناقص ہے اس کے مقابلے مین ایک پہلو کامل بھی ہونا چاہیے، لیکن یہ دلیل دونون طریقون سے کمزور ہے، کیونکہ یہ محض ایک تمثیل ہے،

قوت قدسیہ کے اثبات کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ تصدیقات نظریہ کی انتہا تصدیقات بدیہیہ پر ہوتی ہے، اور تصدیقات بدیہیہ اپنے اجزاء کے تصورات پر موقوف ہین مثلاً اس بدیہی قضیہ کا علم کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے جزء کل اور بڑے کے تصور پر موقوف ہے، اور اسمین کوئی شبہہ نہین کہ نفوس انسانی ان تصورات کے قابل ہین، پھر تصدیقات بدیہیہ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہین، تو ان مفرد تصورات کو بھی بطریق اولیٰ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہونا چاہیے، پھر تصدیقات بدیہیہ کی حقیقت جب یہ قرار پائی کہ ان کے اجزاء کا تصور ان کی تصدیق کے یقین کے لیے کافی ہو تو نفس انسانی بذاتِ خود ان بدیہی قضایا کا علم حاصل کر سکتا ہے، اور ان کا اجتماع ممکن ہے، اور ان کی یہ حالت ہے کہ جب وہ مجتمع ہو جاءین گے تو ان کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جائے گا، تو جب تنہا نفس کا ان تمام قضایا سے جن کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جاتا ہے، متصف ہونا ممکن ہے، تو اس علم نظری سے بھی کسی معلم کی تعلیم کے بغیر اس کا متصف ہونا ممکن ہوگا، پھر جب علوم نظریہ کو باہم ترکیب دیا جائے گا تو اس کو دوسرے نظری علوم لازم ہون گے، اس لیے ہمارے اس بیان کا اقتضا یہ ہے کہ تمام نفوس انسانی کو تمام علوم نظریہ بغیر کسی کوشش کے فوراً حاصل ہو جاءین، اور حدس کے یہی معنی ہین، لیکن نفس کا تدبیر بدن مین مشغول رہنا اس مین رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور یہ خیال بھی سدراہ ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حدس قوی فطرتِ اصلیہ کا اقتضا ہے

اور فکر کی ضرورت محض عوارض کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے"،

شیخ کی اسی عبارت کی شرح محقق طوسی نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شیخ قوت قدسیہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ مطلوب تک پہنچانے میں کیف و کم کے لحاظ سے حدس اور فکر کے مختلف درجے ہیں، کیف کے لحاظ سے تو اسلیے کہ مطلوب تک یہ کبھی تیزی سے پہنچاتے ہیں اور کبھی دیری سے، اور کم کے لحاظ سے اسلیے کہ کبھی مطلوب کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، اور کبھی کم، کیف کا یہ اختلاف فکر میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور کم کا اختلاف حدس میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت نہیں پائی جاتی اور حدس نفس کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، ان مختلف درجوں میں نقصان و کمال کی دو حدیں ہیں، نقصان کی حد تو یہ ہے کہ ایک شخص کی تمام فکریں مطالب کے حاصل کرنے سے قاصر رہیں، اور کمال کی حد یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو وہ تمام علوم دفعۃً حاصل ہوجائیں جو اسکی نوع کو مقدار کے لحاظ سے حاصل ہوسکتے ہیں، یا اسی کے قریب کیف کے لحاظ سے ایسے طریقہ پر کہ حدود وسطی پر مشتمل ہو، تقلیدی نہ ہو، اور چونکہ نقصان کا پہلو عام طور پر نظر آتا ہے اس لیے کمال کا پہلو بھی ممکن الوجود ہوگا"،

ان دونوں عبارتوں کے موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پہلے تو خود دلیل کی تحلیل نہایت وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، پھر اس کی کمزوریوں کو دکھاتے ہیں، اس کے بعد اگر ممکن ہوتا ہے، تو خود اس مسئلہ پر مستقل دلیل قائم کرتے ہیں لیکن محقق طوسی کی عبارت ان باتوں سے بالکل خالی ہے،

# علم کلام

علم کلام کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہین، ان کے جاننے کے لیے سب سے پہلے علم کلام کی تاریخ کا جاننا ضروری ہے،

علم کلام کی دو مختلف شاخین ہین عقلی اور نقلی، ان مین پہلی شاخ فلسفہ اور دوسری مذاہب کے مقابلہ مین ایجاد ہوئی تھی، پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابو الہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابو مسلم اصفہانی وغیرہ تھے، اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین وائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اسی علم کلام کے ساتھ تھا، مفتاح السعادہ مین لکھا ہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری مین معتزلہ اور قدریہ نے کی، اور اہل سنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی ہجری مین پڑی کیونکہ اعتزال کی ابتدا، واصل بن عطا نے کی جو سنہ ۸۰ھ مین پیدا ہوا، اور سنہ ۱۳۱ھ مین وفات پائی، اور اہلسنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد امام ابو الحسن اشعری نے ڈالی، جو تیسری صدی مین تھے، اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اس بنا پر علم کلام دو صدیون تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ مین رہا، اور امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے علم کلام کی جو مخالفت کی وہ اسی علم کلام کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ امام ابو الحسن اشعری کے علم کلام کی اشاعت سے پہلے یہ تمام ائمہ وفات پا چکے تھے، اس لیے قدرتی طور پر وہ لوگ اس

علم کلام کی مخالفت کرہی نہین سکتے تھے، ان کا زمانہ وہی تھا جس مین معتزلہ کا علم کلام عام طور پر شائع و ذائع تھا، اور اسی علم کلام کی انھون نے مخالفت کی تھی،

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقون یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا تھا، اور اس کے موجد امام ابو الحسن اشعری تھے، جو ۲۷۰ھ مین پیدا ہوئے، اور ۳۳۰ھ مین وفات پائی، ابتدا مین یہ طریقہ بالکل نقلی تھا، سب سے پہلے قاضی ابو بکر باقلانی نے اس مین چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا، مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے، خلار کا وجود ہے، عرض، عرض کے ساتھ قائم نہین رہ سکتا، عرض دو زمانون تک باقی نہین رہ سکتا، اسی قسم کے اور بھی متعدد مسائل تھے، جن کو انھون نے اس غرض سے لے لیا تھا کہ اسلامی عقائد کے دلائل ان پر موقوف تھے، البتہ دلائل کی وہ صورتین جن سے قیاس کی ترکیب ہوتی ابتک پیدا نہین ہوئی تھین، اور اگر پیدا بھی ہوئی تھین تو متکلمین کو ان کے اختیار کرنے سے احتراز تھا، کیونکہ انکا تعلق صرف فلسفہ سے تھا، جو عقائد شرعیہ کے بالکل مخالف تھا، اس طرح علم کلام کا ایک نیا طریقہ پیدا ہوا جو نہ بالکل عقلی تھا نہ بالکل نقلی، قاضی ابو بکر باقلانی کے بعد امام الحرمین نے اسی طریقے کے مطابق ایک کتاب شامل کے نام سے لکھی پھر اسی کو مختصر کیا، اور اس کا نام ارشاد رکھا، اور یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ امام رازی کے زمانے تک اگرچہ علم کلام کا یہ طریقہ بہت کچھ بدل گیا تھا، تاہم یہ کتاب نصاب درس مین داخل رہی اور امام رازی نے اس کو ازبر حفظ کیا تھا،[۲]

امام الحرمین کے زمانے تک فلسفہ کی تمام شاخین جن مین منطق بھی شامل تھی، ایک ہی نگاہ سے دیکھی جاتی تھین، لیکن جب علم منطق کی تعلیم و تعلم کا رواج ہوا تو متکلمین کو

[۱] مفتاح السعادۃ ج ۲ ص ۳۷، [۲] ابن خلکان ج اول ص ۴۷۵

معلوم ہوا کہ منطق دوسرے فلسفیانہ علوم سے بالکل مختلف اور محض دلائل کی صحت و فساد کے معلوم کرنے کا ایک معیار اور ذریعہ ہے، اس کے بعد انھون نے قدما کے علم کلام کے قواعد و مقدمات کو دیکھا تو اب جو دلائل قائم ہوئے ان کی بنا پر اکثر قدیم علم کلام کے قواعد کی مخالفت کی اور زیادہ تر یہ دلائل طبیعیات اور الٰہیات مین فلاسفہ کے مباحث سے ماخوذ تھے۔ اس طرح علم کلام کا یہ طریقہ قدما کے علم کلام کے طریقہ سے مختلف ہو گیا، اور یہی طریقہ ہے جس کو متاخرین کا طریقہ کہتے ہین، اور اس مین ان لوگون نے فلاسفہ کے ان مسائل اور علوم کی تردید کو بھی شامل کر لیا، جو عقائد اسلام کے مخالف تھے، اس طرح انھون نے فلاسفہ کو بھی ان فرقون مین شامل کر لیا، جو عقائد مین ان کے حریف تھے، کیونکہ فرقہ مبتدعہ کے مذاہب اور فلاسفہ کے مذاہب مین بہت زیادہ مناسبت تھی، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طریقہ کے مطابق علم کلام مین کتابین لکھین، اس کے بعد امام رازی نے ان کی تقلید کی،

تاہم امام غزالی اور امام رازی کے زمانے تک علم کلام اور فلسفہ کے موضوع و مسائل مین باہم اسقدر اختلاط نہین ہوا تھا، کہ دونون علم مین کوئی فرق باقی نہ رہے لیکن متاخرین نے اس مین اس قدر غلو کیا کہ فلسفہ اور علم کلام مخلوط ہو کر گویا ایک ہی علم ہو گئے،[1]

امام رازی نے علم کلام مین جو کتابین لکھی ہین وہ اسی مخلوط طریقہ کے مطابق لکھی ہین، لیکن درحقیقت ان کا علم کلام صرف انہی کتابون تک محدود نہین ہے، کیونکہ انھون نے اگرچہ عام طور پر معتزلہ، اور حکماء کو اپنا حریف قرار دیا ہے، تاہم معتزلہ اور حکمائے اسلام

[1] ابن خلدون نے مقدمہ مین علم کلام پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے یہ معلومات اسی سے ماخوذ ہین،

کے بہت سے خیالات ایسے بھی ہین جن سے اسلامی عقائد کو اصول عقلی کے مطابق نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے، اور ملاحدہ کے بہت سے شبہات ان سے زائل ہو سکتے ہین، امام صاحب نے علم کلام کی عام کتابون مین اگرچہ ان خیالات سے فائدہ نہین اٹھایا، تاہم تفسیر کبیر مین مناسب موقعون پر جابجا ان کا ذکر کرتے ہین، اور اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو عقلی علم کلام کا ایک معتد بہ ذخیرہ فراہم ہو سکتا ہے، اس بنا پر امام صاحب کی عام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر سے اخذ کر کے ہم ان کے علم کلام کے مہمات مسائل کو بیان کرتے ہین،

# اثبات باری

علماء خداوند تعالیٰ کے وجود کو امکان سے ثابت کرتے ہین، اور امکان کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کے وجود کے ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ دنیا مین موجودات کا وجود یقینی طور پہ پایا جاتا ہے، اب اگر ان موجودات مین کوئی موجود ایسا ہے جس کے لیے عدم لذاتہ محال ہے، تو اسی کا نام خدا ہے، اور اگر کوئی موجود ایسا نہین ہے تو اس کے معنی یہ ہین کہ تمام موجوداتِ عالم پہ عدم طاری ہو سکتا ہے، لیکن عدم کی طرح ان کو وجود بھی لاحق ہو سکتا ہے، ورنہ وہ سرے سے موجود ہی نہین ہوتے، اس لیے جب ان مین وجود اور عدم دونون کی قابلیت موجود ہے تو انکے وجود کو انکے عدم پر ترجیح کسی موثر مرجح کے ذریعہ سے ہوگی اسلیے تمام ممکنات کے لیے ایک ایسے موثر کا ہونا ضروری ہے جو بذات خود ممکن نہ ہو، ورنہ اگر وہ ممکن ہوگا تو اس کیلیے بھی ایک موثر ہوگا، لیکن چونکہ وہ ممکن نہین ہے، اسلیے وہ واجب الوجود ہوگا،

لیکن اس دلیل کی صحت چار مقدمات پہ موقوف ہے،

(۱) ممکن کسی سبب کا محتاج ہوتا ہے،

(۲) اس سبب کو امر وجودی ہونا چاہیے،

(۳) دور محال ہے، یعنی یہ نہین ہو سکتا کہ ایک چیز ایک چیز کی علت بھی ہو اور پھر اسی کی معلول بھی ہو،

(۴) تسلسل محال ہے یعنی یہ ممکن نہین ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر منقطع و

وغیر متناہی ہو،

جن کو امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر دلیل سے ثابت کر دیا ہے، لیکن بعض لوگوں کے نزدیک اس دلیل کے اثبات کے لیے دور و تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اگر موجودات عالم میں کوئی چیز واجب الوجود ہے تو مدعا ثابت ہے، اور اگر نہیں ہے تو تمام موجودات ممکن الوجود ہوں گے، اور ممکن الوجود کے وجود کا سبب ممکن الوجود چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ

(۱) اگر ممکن کسی دوسری چیز کے وجود کی علت ہو، تو علت ہونے میں اس کی ذات کو دخل ہوگا، کیونکہ علت کے وجود کا لحاظ اس کی ایجاد میں ضروری ہے، لیکن ممکن کی ذات فی نفسہ ممکن الوجود ہے، اس لیے اگر ممکن کسی چیز کے وجود کی علت ہو تو اس کا امکان اسکی علیت کا جزو ہوگا، لیکن امکان علیت کا جزو نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو چیز ممکن ہے، واجب نہیں ہو سکتی، اور علت ہونے کے لیے ایک چیز کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک ہی چیز ایک ہی حیثیت سے واجب اور ممکن نہیں ہو سکتی،

(۲) دوسرے یہ کہ ممکن کے وجود کا استناد اگر کسی سبب کی طرف ہوگا، تو یہ استناد یا تو امکان کی وجہ سے ہوگا یا عدم امکان کی وجہ سے عدم امکان کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا کیونکہ جس چیز میں امکان نہیں پایا جائے گا وہ یا تو واجب ہوگی یا ممتنع اور واجب اور ممتنع کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہو سکتے، اس لیے ممکن کے وجود کا استناد ایک علت معینہ کی طرف امکان کی وجہ سے ہوگا، اس بنا پر امکان اس علت معینہ کی طرف احتیاج کی علت ہوگا، اس لیے اگر ممکن ممکن کی علت ہو تو خود وہ ممکن جس کو علت تسلیم کیا گیا ہے، اپنی آپ علت ہوگا، اور یہ محال ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ممکنات کے موجود کا استناد صرف واجب الوجود

کی طرف ہو سکتا ہے،

اس استدلال کی صحت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ عالم کو ممکن الوجود ثابت کیا جائے اور حکمانے عالم کے ممکن الوجود ہونے پر متعدد دلیلین قائم کی ہین،

(۱) تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہین، اور جو چیز مرکب ہے وہ واجب الوجود نہین ہو سکتی، کیونکہ ہیولیٰ اور صورت باہم ایک دوسرے کے محتاج ہین، اور واجب الوجود محتاج نہین ہو سکتا،

(۲) عالم کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے، اور جس چیز کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے، وہ ممکن ہوتی ہے،

(۳) عالم مین کثرت پائی جاتی ہے، اور جس چیز مین کثرت پائی جاتی ہے وہ واجب الوجود نہین ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے تمام مقدمات قابل بحث وتمحیص ہین، اور امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر ان پر بحثین کی ہین، سب سے مقدم بحث یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونون برابر ہے، اس وجود اور عدم کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے بھی یا نہین؟ حکما، اس کے عدم اور وجود کی ترجیح کے لیے ایک علت مرجحہ کی ضرورت سمجھتے ہین، اور ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی چیز ہے، لیکن بہت سے دلائل سے ثابت ہوتا ہے، کہ ترجیح کے لیے کسی مرجح کی ضرورت نہین ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ نے عالم کو ایک خاص وقت مین پیدا کیا، حالانکہ اس وقت کو دوسرے اوقات پر کوئی ترجیح نہین تھی، ایک شخص شیر کے حملے سے بچنے کے لیے بھاگنا چاہتا ہے، اور اس کے سامنے دو راستے ہین، اور وہ جس راستے سے بھاگے شیر کے حملے سے محفوظ رہ سکتا ہے، لیکن وہ ان دو راستون مین سے جو ہر حیثیت سے یکسان ہین، ایک راستے کو بغیر کسی مرجح کے اختیار کر لیتا ہے، غرض اس دلیل کے تمام مقدمات

پر کسی و کسی حیثیت سے رد و قدح کی جا سکتی ہے، حکماء کا یہ استدلال امکان ذات پر مبنی ہے، یعنی عالم فی نفسہٖ ممکن ہے، لیکن امام صاحب نے اربعین میں امکان صفات سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر اس طرح استدلال کیا ہے، کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اور اس صورت میں ایک جسم جس وصف کے ساتھ متصف ہوگا، دوسرا جسم بھی اسی وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن تمام اجسام کے اوصاف مختلف ہیں اس بنا پر ہر جسم اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا، اور اسی مخصص اور مرجح کا نام خدا ہے،

یہ دلیل اگرچہ بذات خود نہایت مختصر ہے، لیکن درحقیقت وہ تین مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اور امام صاحب کے نزدیک اس کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ جسم کی مختلف قسمیں ہیں فلکی، عنصری، کثیف اور لطیف وغیرہ، اور مورد قسمت یعنی جسمانیت ان سب میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے، اور ان میں باہم جو امتیاز ہے، وہ صرف ان کے مختلف اوصاف سے پیدا ہوا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اجسام کی حقیقت ایک ہے،

(۲) چونکہ ان اجسام کی حقیقت ایک ہے، اس لیے جو چیز ایک جسم کے لیے جائز ہوگی وہ دوسرے جسم کے لیے بھی جائز ہوگی، کیونکہ کسی وصف کی قابلیت اگر جسم کی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، تو جہاں یہ ماہیت پائی جائے گی یہ قابلیت بھی پائی جائے گی، اور چونکہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اس لیے ایک جسم جس صفت کے ساتھ متصف ہے، دوسرا جسم بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہو سکے گا، لیکن اگر

یہ قابلیت اس ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، تو اس کے عوارض میں سے ہوگی
اب اس قابلیت کی قابلیت کے متعلق بحث ہوگی، اگر وہ بھی ماہیت کے عوارض
میں سے ہوگی تو اس کے متعلق بھی یہی سوال پیدا ہوگا، اب اگر یہ سلسلہ برابر اسیطرح
چلا جائے گا تو تسلسل لازم آجائے گا، اور اگر اس کی انتہا ایسی قابلیت پر ہوگی جو اس
ماہیت کے لیے لازم ہوگی تو مدعا ثابت ہوجائے گا،

(۳) ہر وہ جسم جو موجود ہوگا وہ کسی معین مقام میں ہوگا، اس کی ایک خاص
شکل ہوگی اور وہ نرم یا سخت ہوگا اور ہم یہ ثابت کرچکے ہیں کہ ہر جسم کی تخصیص اس کے
خاص خاص اوصاف کے ساتھ ممکن ہے اور ممکن کے لیے ایک مرجح اور مخصص کی ضرورت
ہے، اب اگر وہ مرجح اور مخصص بھی جسم ہوگا تو وہ بھی اپنے اوصاف کے لیے ایک مخصص
و مرجح کا محتاج ہوگا، اور اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ قائم ہوجائے گا جس سے
تسلسل لازم آئے گا، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام اپنے اوصاف میں ایک ایسے
موجود کے محتاج ہیں جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی اور اسی کا نام خدا ہے،

یہ دلیل متکلمین کے نزدیک نہایت مقبول ہے، کیونکہ اس سے جس طرح مبدء
یعنی خدا کا اثبات ہوتا ہے، اسی طرح معاد کا اثبات بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ جو عوارض
عناصر پر طاری ہوسکتے ہیں، وہی افلاک پر بھی طاری ہوسکتے ہیں، اس لیے وہ بھی خرق
والتیام کو قبول کرسکتے ہیں اور جس طرح مٹی پانی، پانی ہوا اور ہوا آگ ہوسکتی ہے،
اسی طرح آسمان زمین اور زمین آسمان ہوسکتی ہے، اسی بنا پر امام صاحب دوسرے
مقدمہ کے بعد لکھتے ہیں.

وھذہ المقدمۃ کما انھا عظیمۃ — یہ مقدمہ جس طرح مبدا یعنی خدا کے علم کیلیے

المنفعة فی معرفة المبداء فھی ایضا عظیمة المنفعه فی معرفة المعاد وتصحیح ماورد فی القرآن من احوال القیامة

بہت زیادہ مفید ہے اسی طرح معاد کے علم اور قرآن مجید مین قیامت کے جو حالات مذکور ہین ان کی صحت کے لیے بھی بہت زیادہ مفید ہے،

اسی دلیل سے معجزات کا امکان بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کی بنا پر آگ کے جو اوصاف ہو سکتے ہین، وہی پانی مین بھی پیدا ہو سکتے ہین، اس لیے جس طرح آگ جلا سکتی ہے، پانی بھی جلا سکتا ہے، اور اسی کا نام معجزہ ہے،

اسی دلیل کو امام صاحب نے تفسیر کبیر مین اس طرح بیان کیا ہے، "نباتات اور حیوانات فطرت، آسمان اور ستارون کے اثر سے نہین پیدا ہو سکتے، کیونکہ ان چیزون کا اثر سب پر یکسان پڑنا چاہیے، حالانکہ گلاب کی ایک پنکھڑی کے اوپر کا حصہ تو نہایت زرد ہوتا ہے اور نیچے کا حصہ نہایت سرخ، حالانکہ یہ پنکھڑی نہایت نازک اور لطیف ہوتی ہے، اور ہم کو یہ بداہۃً معلوم ہے، کہ اس نازک اور لطیف پنکھڑی کے ساتھ ستارون اور آسمانون کو ایک ہی نسبت ہے، اور ایک طبیعت ایک مادہ مین صرف ایک ہی اثر کر سکتی ہے، خود حکما کا قول ہے کہ مفرد شکل کروی ہوتی ہے، کیونکہ ایک طبیعت کا اثر ایک ہی مادہ مین یکسان ہونا چاہیے، اور صرف کروی شکل کے تمام اطراف وجوانب یکسان ہوتے ہین، غرض طبیعت اور مادہ کے اتحاد کا اثر یکسان پڑنا چاہیے حالانکہ یہ اثر یکسان نہین ہے، بلکہ پنکھڑی کا ایک حصہ نہایت زرد اور دوسرا حصہ نہایت سرخ ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان اوصاف کے پیدا کرنے مین طبیعت کو کوئی دخل نہین، بلکہ ان کا پیدا کرنے والا ایک فاعل، مختار اور حکیم ہے[1]

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۳۶

اصل یہ ہے کہ عالم کے حدوث و قدم کے متعلق صرف پانچ احتمالات قائم ہو سکتے ہیں،

(۱) ایک یہ کہ وہ بالذات و بالصفات قدیم ہے، یعنی اجسام فلکیہ کی ذات اور اس کے صفات سب قدیم ہیں، البتہ اس کی حرکت قدیم نہیں ہے، بلکہ ہر حرکت کے پہلے ایک حرکت ہے، اسی طرح اجسام عنصریہ کا ہیولیٰ قدیم ہے، البتہ ان کے صور و اعراض قدیم نہیں ہیں، بلکہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت اور ایک عرض کے بعد دوسرا عرض اسکو لاحق ہوتا رہتا ہے، اور یہ سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے، ارسطو کا یہی مذہب ہے، اور متاخرین فلاسفہ میں فارابی اور ابن سینا نے یہی مذہب اختیار کیا ہے،

(۲) عالم بالذات قدیم اور بالصفات حادث ہے، ارسطو سے پہلے جو حکما موجود تھے، ان کا مذہب یہی تھا،

(۳) عالم بالصفات قدیم اور بالذات حادث ہے، لیکن چونکہ یہ احتمال بداہۃً باطل ہے اس لیے اس کا کوئی قائل نہ ہو سکا،

(۴) عالم بالذات و بالصفات حادث ہے، اور ارباب مذاہب یعنی مسلمان یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان میں کوئی صورت یقینی نہیں ہے، اس لیے اس مسئلہ میں توقف کرنا چاہیے جالینوس کا یہی مذہب ہے،

لیکن امام صاحب کے نزدیک آسمانی کتابوں میں صرف صفات کے امکان اور حدوث سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے[1]، امام صاحب نے تفسیر کبیر میں ہر ممکن طریقہ سے اس دلیل کو ثابت کیا ہے، اگرچہ اس دلیل کے اثبات کے لیے مادہ یا جسم

[1] تفسیر کبیر ج ۸ ص ۴۷۹

کے حدوث کے ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی، تاہم چونکہ متکلمین کے نزدیک خود مادہ اور جسم بھی حادث ہیں، اس لیے امام صاحب نے کتب کلامیہ مین مادہ اور جسم کے حدوث کا اثبات بھی کیا ہے، لیکن اس پر جو دلائل قائم کیے ہین وہ نہایت طویل، پیچدار اور پراز مشکلات ہین، اس کے لیے

(۱) سب سے پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خود عالم کیا ہے؟ متکلمین کے نزدیک خدا کے سوا ہر موجود چیز عالم ہے، اس بنا پر تقسیم عقلی کے رو سے عالم مین صرف تین قسم کی چیزین پائی جاتی ہین،

(۱) ایک تو متحیز یعنی وہ چیزین جو کسی حیز یا مکان مین پائی جائین مثلاً اجسام اور جوہر فرد،

(۲) وہ چیزین جو متحیز یعنی جسم مین حال ہو کر پائی جائین، مثلاً رنگ، و بو وغیرہ اور انہی کا نام عرض ہے، اور پہلی قسم کو جوہر کہتے ہین،

(۳) وہ چیز جو نہ خود متحیز ہو اور نہ کسی متحیز مین حال ہو کر پائی جائے، یعنی نہ وہ جوہر ہو نہ عرض، فلاسفہ کے نزدیک اس قسم کا وجود ہے، اور متکلمین کے نزدیک خدا کے سوا اس قسم کی کوئی چیز موجود نہین ہے، فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس بلکہ خود مادہ بھی اسی قسم مین داخل ہے، اس لیے صرف اجسام و اعراض کے حدوث سے یہ ثابت نہین ہو سکتا کہ خدا کے سوا ہر موجود حادث ہے، کیونکہ خود عقول و نفوس اور مادہ جسم و عرض نہین ہین، اس لیے جسم و عرض کے حدوث سے ان کا حدوث کیونکر ثابت ہو سکتا ہے،

تمام متقدمین اور متاخرین متکلمین حدوث عالم پر جو دلیل قائم کرتے تھے، وہ صرف

اسی مقدمہ تک محدود تھی یعنی خدا کے سوا وہ عالم کو صرف دو چیزون کا مجموعہ سمجھتے تھے، جوہر اور عرض اور ان دونون کے حدوث کو ثابت کر کے مجموعہ عالم کے حدوث کے قائل ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب کے نزدیک اس کے لیے ایک دوسرے مقدمہ کے ثابت کرنے کی بھی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ خود محدث کی کیا حقیقت ہے؟ اگرچہ محدث کی بہت سی تعریفین کی گئی ہین، لیکن ان سب کا حاصل صرف دو تعریفون کی صورت مین نکلتا ہے،

(۱) محدث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، یعنی اس کا عدم اس کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس تفسیر پر فلاسفہ کا اعتراض یہ ہے کہ تقدم کی پانچ قسمین ہین،

(۱) علت کا تقدم معلول پر مثلاً سورج روشنی کی اور انگلی کی حرکت، کنجی کی حرکت کی علت ہے، لیکن اس تقدم کے لیے تقدم زمانی کی ضرورت نہین، کیونکہ سورج روشنی سے کبھی جدا نہین ہو سکتا، اس بنا پر سورج اور سورج کی روشنی کے درمیان کوئی زمانہ حائل نہین ہے، یہی حال انگلی اور کنجی کی حرکت کا ہے، کہ ان دونون کے درمیان فصل زمانی نہین ہے، بلکہ دونون کی حرکت ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور ایک دوسرے کی علت ہے،

(۲) تقدم بالذات مثلاً دو کا وجود ایک پر موقوف ہے، اور ایک کا وجود دو پر موقوف نہین، اس لیے ایک دو پر مقدم بالذات ہے، البتہ تقدم بالذات مین یہ ضروری نہین ہے، کہ مقدم، موخر کی علت ہو، اس لیے وہ تقدم بالعلیۃ سے مختلف ہے،

(۳) تقدم بالشرف جیسے حضرت ابو بکرؓ کا تقدم حضرت عمرؓ پر،

(۴) تقدم بالرتبہ جیسے امام کا تقدم مقتدی پر

(۵) تقدم بالزمان یعنی مقدم پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہو جس مین موخر نہ پایا جاتا ہو

پھر ایسا زمانہ پایا جائے جس میں موخر پایا جائے، مثلاً باپ کے وجود پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جس میں بیٹا موجود نہ تھا، پھر اس زمانے کے گذرنے پر ایک ایسا زمانہ آیا جس میں بیٹے کا وجود ہوا، اس بنا پر جب تک زمانے کا وجود نہ ہو تقدم زمانی کا وجود نہیں ہو سکتا،

اب سوال یہ ہے کہ عالم کا عدم جو اس کے وجود پر مقدم فرض کیا گیا ہے اس کے کیا معنی ہیں؟ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ تقدم بالعلیۃ ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ اولاً تو عدم وجود کی علت نہیں ہو سکتا، دوسرے علت و معلول دونوں کا وجود ایک زمانے میں ساتھ ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اس لیے اگر عالم کا عدم اس کے وجود کی علت ہو تو عالم کا عدم اور وجود دونوں ساتھ ساتھ پائے جائیں گے، اور یہ محال ہے،

تقدم بالشرف اور تقدم بالرتبہ بھی نہیں ہو سکتا اور یہ ظاہر ہے، اسی طرح تقدم بالزمان بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ تقدم زمانی کے لیے زمانے کا وجود ضروری ہے، اس لیے اگر عالم کے عدم کو اس کے وجود پر تقدم زمانی ہو تو زمانہ بھی ازل میں موجود ہوگا لیکن زمانہ حرکت کے اور حرکت جسم کے عوارض میں ہے، اس لیے تقدم زمانی کی بنا پر زمانہ، حرکت، اور جسم سب کو قدیم ماننا پڑے گا، حالانکہ مدعا جسم کا حدوث ثابت کرنا ہے،

ان وجوہ سے یہ ماننا پڑے گا کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، کیونکہ عالم بذات خود ممکن ہے، اور ممکن بالذات کا وجود بذات خود نہیں ہوتا، بلکہ دوسرے ذات پر موقوف ہوتا ہے، اور جو چیز بالذات ہوتی ہے، وہ اس چیز پر مقدم ہوتی ہے جو بالغیر ہو اس لیے عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، مقدم بالزمان نہیں،

(۲) محدث کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ وہ مسبوق بالغیر ہو یعنی اس سے پہلے غیر کا وجود ہو، اب پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تقدم کس قسم کا ہے؟ اگر یہ تقدم بالعلیۃ ہے،

تو یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم بذاتِ خود ممکن اور اپنی علت کے وجوب کی وجہ سے واجب ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادثاتِ عالم کی ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیئے، کیونکہ جب عالم کی علت یعنی خدا دائمی ہے، تو اس کا معلول بھی دائمی ہوگا، اور اگر یہ تقدم بالذات و بالشرف ہے تو اس سے بھی انکار نہیں، البتہ تقدم مکانی متفقہ طور پر نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو بھی تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادث کی ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیئے، کیونکہ اگر عالم کے اجزاء دو موجود ایسے ہوں جو ازلی و ابدی ہوں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں، اس بنا پر موجوداتِ عالم کے حدوث ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس تقدم کو تقدم زمانی تسلیم کیا جائے، لیکن اس سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس سے خدا کا زمانی ہونا لازم آتا ہے، دوسرے اس سے خود زمانہ کا زمانی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے عالم کا قدم ثابت ہوتا ہے، جو مدعا کے خلاف ہے، کیونکہ اگر خدا کا تقدم عالم پر ایسا ہے جس کی ابتدا نہیں، اور تقدم زمانی ہے اس سے ایسے زمانہ کا ثبوت ہوتا ہے جس کی ابتدا نہیں اور اس وقت بالترتیب زمانہ حرکت اور جسم سب کو قدیم ماننا پڑیگا۔

لیکن امام صاحب تقدم کے ان اقسامِ خمسہ کے علاوہ ایک اور قسم کا تقدم ثابت کرتے ہیں، مثلاً کل یعنی گذشتہ دن آج کے دن پر مقدم ہے، لیکن یہ تقدم بالعلیۃ نہیں ہے، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ پایا جاتا ہے، اسلیئے اگر کل کا دن آج کے دن کی علت ہو تو کل و آج ایک ساتھ پائے جائینگے، حالانکہ یہ محال ہے، اسکے علاوہ زمانے کے اجزاء بالکل یکساں ہیں اسلیئے ایک جزو دوسرے جزو کی علت نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ تقدم بالذات و بالشرف اور بالمکان بھی نہیں، اب صرف ایک صورت باقی رہ گئی ہے یعنی یہ کہ یہ تقدم بالزمان ہو لیکن

یہ بھی ممکن نہین ہے، ورنہ یہ زمانہ بھی کسی دوسرے زمانہ مین پایا جائے گا، پھر پہلے زمانے کی طرح اس زمانے مین بھی یہی بحث ہوگی اور اس کا نتیجہ ہوگا کہ ایک ہی ساتھ غیر متناہی زمانہ کا وجود ہو جائے گا، اور ہر ایک زمانہ دوسرے زمانے کا ظرف ہوگا، اور یہ محال ہے، کیونکہ ان تمام غیر متناہی زمانون کے مجموعہ کا گذشتہ کل بھی آج پر مقدم ہوگا، اسلیے یہ مجموعہ بھی دوسرے زمانے کا محتاج ہوگا، اور یہ محال ہے، کیونکہ جو زمانہ اس مجموعہ کا ظرف ہے اس کو اس مجموعہ سے الگ ہونا چاہیے، کیونکہ ظرف مظروف سے مختلف ہوتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس سے الگ بھی نہین ہے، کیونکہ زمانے کے مجموعہ مین زمانے کے تمام افراد داخل ہین، اور یہ زمانہ بھی زمانے کا ایک فرد ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ زمانہ اس مجموعہ سے الگ بھی ہو اور الگ بھی نہ ہو اور یہ محال ہے، اس لیے یہ کیون ممکن نہین ہے کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر اور خدا کا وجود عالم کے وجود پر اسی طریقہ سے مقدم ہو، اور اس وقت یہ اعتراض دور ہو جائیگا۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مباحث کے بعد امام صاحب نے عالم کے حدوث پر متعدد دلیلین قائم کی ہین جن مین ایک دلیل یہ ہے کہ اگر اجسام ازلی ہون تو ازل مین یا متحرک ہون گے یا ساکن، کیونکہ جسم ایک متحیز چیز ہے، اس لیے وہ ایک معین حیز مین پایا جائے گا، اس لیے وہ ازل مین یا تو اسی حیز مین قائم رہے گا یا اس حیز سے دوسرے حیز مین منتقل ہوگا، پہلی صورت کا نام سکون اور دوسری صورت کا نام حرکت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اگر جسم ازلی ہوگا تو وہ ازل مین یا متحرک ہوگا یا ساکن، لیکن وہ ازل مین متحرک نہین ہو سکتا، کیونکہ حرکت ایک حالت سے دوسری حالت مین منتقل ہونے کا نام ہے، اس لیے دوسری حالت مین منتقل ہونے

سے پہلے، پہلی حالت کا وجود ضروری ہے، کیونکہ حرکت کے لیے یہ لازمی ہے کہ
وہ ایک چیز کے بعد ہو اور جو چیز ازلی ہے وہ کسی چیز کے بعد نہیں ہو سکتی،
اس لیے حرکت اور ازل دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے، اسی طرح
جسم ازل میں ساکن بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر اس کا سکون ازلی ہو تو یہ سکون
کبھی زائل نہ ہوگا، حالانکہ ہر متحیز چیز اپنے حیز سے نکل کر دوسرے حیز میں جا سکتی ہے،
اور جب وہ دوسرے حیز میں جائے گی تو اس کا یہ سکون زائل ہو جائے گا، لیکن
یہ دلیل اس پر موقوف ہے کہ سکون ایک وجودی چیز ہے، ورنہ اگر اس کو عدمی
تسلیم کر لیا جائے تو یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ ازل میں عدمی چیز کا زوال
ناممکن نہیں ہے بلکہ بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اگر اس کو جائز تسلیم کیا جائے تو عالم کا
حدوث ہی نہیں ثابت ہو سکتا، اور اس صورت میں ایک شخص کہہ سکتا ہے
کہ اگر عالم حادث ہو تو اس کا عدم ازلی ہوگا، اور جب اس کا عدم ازلی ہوگا
تو وجود کے طریان سے زائل نہ ہو سکے گا، لیکن چونکہ عالم موجود ہو چکا ہے، اس لیے
معلوم ہوا کہ عالم کا عدم ازلی نہ تھا، اور جب اس کا عدم ازلی نہ تھا تو اس کا وجود ازلی
ہوگا، اور قدم عالم کے بھی معنی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ہر ازلی چیز ممتنع الزوال نہیں
ہے، بلکہ اس کا وجودی ہونا ضروری ہے، حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک سکون ایک
عدمی چیز ہے، یعنی جس چیز میں حرکت کی صلاحیت ہو اور وہ حرکت نہ کرے تو اسکو
ساکن کہیں گے، اس لیے سکون کی تعریف یہ ہوگی، عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرک

اور جب سکون عدمی چیز ٹھہرا تو وہ عدم میں زائل بھی ہو سکے گا، اس بنا پر امام صاحب
نے اس دلیل کی صحت کے لیے سب سے پہلے سکون کو ایک وجودی چیز ثابت کیا ہے

لیکن اس دلیل پر اور بھی بہت سے اعتراضات ہیں؛

ان تمام باتوں کے ثابت کرنے کے بعد امام صاحب نے خدا کے وجود کے دلائل قائم کیے ہیں، لیکن یہ دلائل نہایت کثیر المقدمات، طویل الذیل اور بیراز مشکلات و اعتراضات ہیں، اس لیے ہم ان کو نظرانداز کرتے ہیں، لیکن خداوند تعالیٰ کے اثبات کا ایک طریقہ اور ہے، اور امام صاحب کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا اصلی رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ مباحث مشرقیہ میں اس طریقے کی نسبت لکھتے ہیں کہ "بعض لوگوں نے (اثباتِ خدا) میں اس احکام و اتقان پر اعتماد کیا ہے، جو آسمان و زمین بالخصوص جسم انسانی کی ترکیب، ان کے عظیم الشان فوائد، اور عجیب و غریب صنعت میں نظر آتا ہے، جن کو دیکھکر ہر عاقل کی فطرت شہادت دیتی ہے کہ وہ ایک حکیم و علیم کے تدبر کے سوا اور کسی چیز سے پیدا ہی نہیں ہوسکتے، خداوند تعالیٰ کے اثبات کے اور جو فلسفیانہ طریقے ہیں ان سے صرف ایک ذات کا جو علۃ العلل ہو ثبوت ہوتا ہے، لیکن ان سے خدا کے علم و حکمت کا ثبوت نہیں ہوتا، لیکن اس طریقہ سے خداوند تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کے علم و حکمت کا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ امام صاحب اس طریقے کی نسبت لکھتے ہیں کہ" یہ طریقہ ذات کے ساتھ اس ذات کے عالم ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے اور یہ ایک ایسا طریقہ ہے کہ جو شخص اس پر غور کرے گا، اور مقالات باطلہ کو چھوڑ دے گا، وہ حیوانات کے اعضاء کی خلقت کو دیکھکر ایک مدبر کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہو جائے گا۔"[1] مباحث مشرقیہ میں ایک دوسرے موقع پر اس طریقہ کو فلسفیانہ

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۵۱۴

استدلال کی صورت مین اس طرح بیان کیا ہے، کہ "حیوان کے جسم کا سبب فاعلی یا تو ایسی چیز ہوگی جو علم و ادراک سے خالی ہوگی یا صاحب علم ہوگی، پہلی صورت ایک تو اس وجہ سے باطل ہے جس کو ہم نے بیان کیا، دوسرے اس وجہ سے کہ ہر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے کہ ایسا وصف محکم اور ایسی عجیب و غریب ترتیب جن کے فوائد کی انتہا تک پہنچنے سے تمام عقلین عاجز و درماندہ ہین ایسی چیز سے نہین پیدا ہو سکتے جو علم و ادراک سے خالی ہو، اس لیے لامحالہ ان بدنون کا پیدا کرنے والا صاحب علم ہوگا، اب یا تو وہ

(۱) خود نفس انسانی ہے،

(۲) یا نفس انسانی کی کوئی قوت ہے،

(۳) یا ان دونون سے الگ کوئی اور چیز ہے،

پہلی دونون صورتین تو بداہتہً باطل ہین، ایک تو اس لیے کہ نفس انسانی اور اس کی قوتین بدن کے پیدا ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہین، اس لیے وہ بدن کے ترکیب و نظام کا سبب نہین ہو سکتین، دوسرے یہ کہ تکمیل علوم کے بعد بھی جب تک علم تشریح مین کامل مہارت حاصل نہ ہو ہم اعضاء کی کیفیت ان کی شکل و مقدار اور وضع کو نہین جان سکتے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اپنی پیدائش کے ابتدائی دور مین ہم ان چیزون سے واقف ہون اور جب ہم ان سے واقف نہین ہین تو ان کو اس طریقہ سے پیدا نہین کر سکتے، جن سے ان کے فوائد حاصل ہون، تیسرے یہ کہ موجودہ حالت مین جب کہ ہماری قدرت مکمل ہو چکی ہے، ہم اپنے بدن کے کسی وصف مین تغیر نہین پیدا کر سکتے، پھر ابتدائی حالت مین جبکہ ہم انتہا درجہ کے ضعیف ہوتے ہین، کیونکر اس قسم کے بدن کی ترکیب دے سکتے ہین، اس سے ثابت ہوا کہ

بدن اور اس کی مختلف شکلون کا پیدا کرنے والا ایک مدبر، حکیم اور قادر و علیم ہو، ہمین یار نے خود نفس انسانی کو اس ترکیب و احکام کا سبب قرار دیا ہے، اور اس کی صورت یہ بتائی ہے کہ مادہ مین تو صرف نفس کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، لیکن خود نفس مین بہت سے آلات، لوازم اور مختلف قوتین پائی جاتی ہین جن مین باہم اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر بالقوی خود مادہ مین مختلف استعدادین موجود ہوتی ہین، جن مین ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جاتا ہے، اور اسی اتحاد کا نام ترکیب و نظام ہے"، لیکن امام صاحب اس کو ذکر کرکے لکھتے ہین کہ "بہتر تو یہ تھا کہ اس قسم کی رکیک باتون کو ہم اس کتاب مین درج نہ کرتے، مجھکو ان لوگون پر بہت زیادہ تعجب آتا ہے، جو اس قسم کی رکیک باتون پر قانع و مطمئن ہو گئے ہین، بلکہ ان لوگون کی عقلون پر اور تعجب ہے جو ان باتون کو لکھتے ہین، ان کو پڑھتے ہین، اور ان کی طرف التفات کرتے ہین، مین کہتا ہون کہ افاضل حکماے قدیم نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ حیوانی بدنون کا پیدا کرنے والا ایک مدبر حکیم ہے، اور اگر تم چاہتے ہو تو جالینوس کی کتاب منافع الاعضا یا اس کی کتاب "آرا بقراط و فلاطون" کی طرف رجوع کرو، اس وقت تم کو معلوم ہو جائے گا کہ ان لوگون کا اس پر اتفاق ہے تو اگر تم مقلد ہو تو تمھارے لیے ان علما کی تقلید اور لوگون کی تقلید سے بہتر ہے اور اگر تم کو علم کی تلاش ہے تو میرے خیال مین اس مسئلہ مین تم پر حق و باطل مین اشتباہ نہ ہوگا[1]"

اس دلیل کی بنیاد مادہ، صورت، جوہر اور عرض کے حدوث و قدم پر نہین ہے

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۲۶۷ - ۲۶۸ - ۲۶۹

بلکہ اجسام عالم کی ترتیب، ترکیب اور ان کے نظام و احکام پر ہے، یعنی انسان کا یہ فطری خاصہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو غیر مرتب، اور غیر منظم دیکھتا ہے، تو اس کے اسباب و علل کی تلاش نہیں کرتا، بلکہ یہ خیال کرتا ہے کہ کچھ قدرتی اسباب ایسے پیش آئے ہوں گے جنھوں نے چند چیزوں کو ایک جگہ غیر مرتب طور پر جمع کر دیا ہوگا، ایک آندھی چلی ہوگی جس نے ایک جگہ خاک اور پتھر کا ایک ڈھیر لگا دیا ہوگا، لیکن جب وہ ان چیزوں کو منظم اور مرتب اصول کے مطابق دیکھتا ہے، تو ان کو محض قدرتی اسباب کا نتیجہ نہیں سمجھتا، بلکہ اس کو ایک ایسے وجود کی طرف منسوب کرتا ہے جو موجود ہونے کے ساتھ تمام اوصاف کمالیہ، مثلاً علم، قدرت اور حکمت کا مجموعہ بھی ہے، مجموعۂ عالم کی بھی یہی حالت ہے، کہ وہ خاک اور پتھر کا ایک غیر مرتب ڈھیر نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک خاص قسم کی ترتیب، ایک خاص قسم کا نظام اور ایک خاص قسم کی صناعی پائی جاتی ہے، جو محض بخت و اتفاق، یا کسی ایسی قوت کا فعل نہیں ہو سکتی، جو علم و ادراک اور قدرت و حکمت سے خالی ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہے جو ان تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہو اور اسی علت کا نام خدا ہے،

خداوند تعالیٰ نے اسی ترتیب و تنظیم کو موجودات عالم کا وصف قرار دیا ہے،

صنع اللہ الذی اتقن کل شی　　　یہ خدا کی ایک کاریگری ہے جس نے ہر چیز کو پختہ طور پر بنایا ہے۔

(نحل)

اور امام صاحب نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ یہ پختگی صرف مرکبات میں پائی جاتی ہے[۱] اس بنا پر اس سے بحث نہیں کہ مادہ، صورت، جوہر اور عرض وغیرہ کیونکر پیدا ہوئے

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۶، ص ۵۰۳

کیونکہ ان مفردات کے پیدا کرنے مین بذات خود کوئی صنعت و احکام نہین ہے، البتہ ان مفردات کی ترکیب و ترتیب سے جو گوناگون چیزین پیدا ہو گئین، وہ خود مادہ اور صورت کا نتیجہ نہین ہو سکتین، بلکہ ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہین، جو علم و قدرت اور تدبیر و حکمت سے متصف ہے،

نظام عالم کی اسی ترتیب و ہمواری کو خداوند تعالیٰ نے ایک دوسری آیت مین اپنے علم کی دلیل قرار دیا ہے،

| | |
|---|---|
| اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ | جس نے تہ بتہ سات آسمان پیدا کیے |
| طِبَاقًا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ | بھلا تجھکو خدا کی اس صنعت مین کوئی |
| مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ | کور کسر دکھائی دیتی ہے، پھر دیکھ تجھکو کوئی |
| تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ (ملک) | دراڑ نظر آتی ہے، |

اور تفسیر کبیر مین اس آیت کی تفسیر ان الفاظ مین کی گئی ہے،

| | |
|---|---|
| ان وجه الاستدلال بهذا | خدا کے کمال علم پر اس آیت سے اس طرح |
| علی کمال علم الله تعالیٰ هو | استدلال کیا جاتا ہے کہ حسن اس بات پر |
| ان الحس دل علی ان هذه | دلالت کرتی ہے کہ یہ ساتون آسمان |
| السمٰوٰت السبع اجسام مخلوقة | مضبوطی اور پختگی کے ساتھ پیدا کیے گئے ہین |
| علی وجه الاحکام والاتقان وکل | اور جب فاعل کا فعل مضبوط اور |
| فاعل کان فعله محکما متقنا | پختہ ہوگا اس کا عالم ہونا ضروری |
| فانه لابد ان یکون عالما | ہے، |

اس آیت مین "تفاوت" کا جو لفظ آیا ہے، اس کی نسبت اسی تفسیر مین لکھا ہے کہ

حقیقۃ التفاوت عدم التناسب — تفاوت کی حقیقت تناسب کا نہ ہونا ہے
ونقیضۃ متناسب — اور اسکی نقیض تناسب ہے،

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم مین ایک خاص قسم کا تناسب پایا جاتا ہے اور یہی تناسب مادہ وغیرہ جیسی غیر شاعرہ قوت سے نہین پیدا ہو سکتا، چنانچہ علامہ شبلی الکلام مین لکھتے ہین کہ میٹریلسٹ یہ کہہ سکتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا، اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے لیکن وہ اس بات کی وجہ نہین بتا سکتا کہ ان سیکڑون، ہزارون، لاکھون قوانین قدرت مین یہ توافق، تناسب، اور اتحاد کہان سے آیا؟ توافق اور اتحاد کا پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہین ہے، اور اگر کوئی ایسا دعوی کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس کی کوئی نظیر نہین پیش کی جا سکتی، یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے، اور جس نے ان تمام قوانین مین ربط اور اتحاد قائم کیا ہی، خدا ہے"!

ابن رشد نے کشف الادلہ مین خداوند تعالی کے وجود پر یہی دلیل قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ شریعت نے جس طریقہ سے قرآن مجید کی بہت سی آیتون مین جمہور کو یہ تعلیم دی ہے کہ عالم خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر ان آیتون پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ طریقہ عنایت کا ہے، اور یہ طریقہ منجملہ ان طریقون کے ہے جن کی نسبت ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ خدا کے وجود پر دلالت کرتے ہین، یہ طریقہ یہ ہے کہ جس طرح انسان جب ایک محسوس چیز کو دیکھتا ہے کہ وہ ایک ایسی وضع، شکل اور مقدار مین بنائی گئی ہے جو اس فائدے کے موافق ہین جو اس محسوس چیز مین موجود ہین، یہان تک کہ اگر وہ اس شکل، اس وضع اور اس مقدار مین نہ پائی جائے تو یہ فوائد بھی نہ پائے جائین گے، تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ

اس چیز کو کسی نے بنایا ہے، اس لیے اس کی وضع، شکل اور مقدار اس کے فوائد کے موافق ہے، اور یہ موافقت محض بخت و اتفاق سے نہین پیدا ہو سکتی، مثلاً جب انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھتا ہے کہ اس کی وضع شکل اور مقدار اس قسم کی ہے کہ اس پر بیٹھا جا سکتا ہے، تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس پتھر کو ایک کاریگر نے بنایا ہے، لیکن اگر اس کی وضع شکل اور مقدار بیٹھنے کے لیے موزون نہ ہو، تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اس جگہ یہ پتھر اس حالت مین محض بخت و اتفاق سے پڑا ہوا ہے، کسی شخص نے اس کو یہان نہین رکھا ہے، بعینہٖ یہی حالت تمام عالم کی ہے، کیونکہ جب انسان اجزاے عالم یعنی چاند، سورج اور تمام ستارون کو جو چارون زمانون رات، دن، بارش، ہوا، زمین کی آبادی، انسانون کے وجود اور تمام مخلوقات یعنی حیوانات اور نباتات کا سبب ہین دیکھتا ہے اور اس کو نظر آتا ہے کہ زمین انسانون اور خشکی کے تمام جانورون کے رہنے کے لیے، پانی تمام آبی جانورون کے لیے، اور ہوا اڑنے والے جانورون کے لیے موزون ہے، اور اگر اس نظام مین خلل واقع ہو جائے تو ان مخلوقات کے وجود مین بھی خلل پڑ جائے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ انسان حیوان اور نباتات کے لیے اجزاے عالم مین جو موافقت پائی جاتی ہے وہ محض بخت و اتفاق سے نہین پیدا ہوئی ہے بلکہ ایک وجود نے بالقصد و بالارادہ اس موافقت کو پیدا کیا ہے، اور اسی وجود کا نام خدا ہے،

علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جمہور اور عوام کے لیے ایسے دلائل قائم کرنے چاہئین جو سادہ اور بسیط ہون، یعنی ان مین بہت کم مقدمات کی ضرورت ہو، اور شریعت نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے، اگرچہ امام صاحب عموماً ایسے دلائل سے کام

لیتے ہین، جن مین بہت زیادہ مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے، اور خداوند تعالیٰ کے ثبوت مین بھی انھون نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے، تاہم ان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ تمام دلائل کا استقصار کر دیتے ہین، اور ان مین جو دلیل سب سے بہتر ہوتی ہے اس کی طرف اپنا رجحان ظاہر کر دیتے ہین، اور یہ دلیل بھی اسی قسم کی ہے،

# توحید

حکماء و متکلمین دونون اس پر متفق ہین کہ واجب الوجود یعنی خدا صرف ایک ہے لیکن دلائل دونون کے مختلف ہین، حکماء نے اس پر جو دلیلین قائم کی ہین انکو امام صاحب نے مباحث مشرقیہ مین بیان کیا ہے، ان مین پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو چیزین وجوب وجود مین شریک اور ماہیت و تعین مین مختلف ہون تو ہر ایک کا وجوبِ وجود ہر ایک کے تشخص و تعین سے مختلف ہوگا، اب صرف دو صورتین ہونگی

(۱) ایک تو یہ کہ ان مین ہر ایک کے وجوب وجود اور تعین مین تلازم ہوگا،

(۲) یا یہ کہ دونون مین تلازم نہ ہوگا،

اگر دونون مین تلازم نہین ہے تو بذاتِ خود وجوب وجود اس تعین کو نہ چاہے گا اسی طرح وہ تعین بھی وجوب وجود کو نہ چاہے گا، اس بنا پر اس وجوبِ وجود کو اس تعین کے ساتھ وجوبِ وجود کے ساتھ متصف کرنے کے لیے ایک سبب خارجی کی ضرورت ہوگی، اس لیے جن دو ذاتون کو واجب الوجود تسلیم کیا گیا ہے، وہ ممکن الوجود اور اپنی ایجاد و تعیین مین دوسرے کی محتاج ہو جائینگی، پہلی صورت مین یعنی جب وجوب وجود اور تعین مین تلازم ہو، تو یہ تلازم یا تو وجوب وجود اور تعین کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہوگا یا یہ کہ ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ ہوگا اگر ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہو تو اس کا کوئی خارجی سبب ہوگا، اور جو چیز خارجی سبب کی محتاج ہوتی ہے

وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے جن دو ذاتوں کو واجب الوجود قرار دیا گیا ہے، وہ ممکن ہو جائیں گی، اور اگر یہ تلازم دونوں کی نفس حقیقت کا اقتضا ہو تو لازمی طور پر ایک دوسرے کی علت ہوگا اور دوسرا اس کا معلول ہوگا، کیونکہ اگر ہر ایک دوسرے کی علت ہو تو اس سے دور لازم آئیگا، لیکن تعین وجوب وجود کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں اگرچہ وجوب وجود اس ذات خاص میں داخل ہے، تاہم وہ اس تعین سے خارج ہے، کیونکہ وجوب وجود ان دونوں خدا میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، اور دونوں کو ایک دوسرے سے امتیاز صرف تعین سے ہوتی ہے، اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز سے الگ ہوتا ہے، اس بنا پر وجوب بالذات دوسری ماہیت کا تابع ہوگا اور یہ محال ہے، اب لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وجوب بالذات اس تعین کی علت ہے، اس لیے جہاں وجوب بالذات پایا جائے گا اس کا معلول یعنی یہ تعین بھی پایا جائے گا، اس لیے ہر واجب الوجود صرف ایک ہی ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ واجب الوجود صرف ایک ہے،

امام صاحب نے حکماء کے طریقے کے موافق اور بھی بہت سی دلیلیں قائم کی ہیں، لیکن حکماء کے تمام دلائل کا اثبات چھ مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) وجوب ایک امر ثبوتی ہے،

(۲) وجوب بالذات ایسا وصف نہیں ہو سکتا، جو واجب کی ذات سے خارج ہو،

(۳) وجوب وصف مشترک ہے،

(۴) تعین تعین کی ماہیت پر زائد ہے،

(۵) تعین ایک وصف ثبوتی ہے،

(۶) ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز باہم مختلف ہوتے ہیں،

اور ان دلائل کے متعلق امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ حکمار نے ان مقدمات کو اچھی طور پر ثابت نہیں کیا تھا لیکن امام صاحب نے ان مقدمات کو زیادہ مستحکم طور پر ثابت کیا،[1] متکلمین نے خداوند تعالیٰ کی وحدانیت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر ہے:

| | |
|---|---|
| لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ | اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا |
| لفسدتا (انبیاء) | ہوتے تو دونوں برباد ہو جاتے، |

اگر اس دلیل کو خطابی دلیل مان لیا جائے تو اس کے لیے کسی طویل تقریر کی ضرورت نہیں، فارسی کا مشہور مقولہ ہے کہ دو بادشاہ در اقلیمے نگنجند اس لیے اگر آسمان و زمین میں متعدد خدا ہوتے تو ان میں، جیسا کہ دنیوی بادشاہوں میں ہوا کرتا ہے باہم اختلاف ہوتا اور اختلاف کے بعد جنگ و جدل کی نوبت پہنچتی اور دنیا کا یہ نظم و نسق قائم نہ رہتا، قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

| | |
|---|---|
| وما کان معہ من الٰہ اذا لذھب | اور نہ اسکے ساتھ کوئی اور خدا ہے ورنہ ہر |
| کل الٰہ بما خلق ولعلا | ایک خدا اپنی مخلوقات کو (الگ لیے) لیے |
| بعضھم علی بعض | پھرتا اور (آپس میں لڑتے اور آخرکار) |
| (مومنون) | ایک دوسرے پر غالب آجاتا |
| قل لو کان معہ اٰلھۃ کما | (اے پیغمبر ان لوگوں سے کہو کہ) اگر خدا کیسا تھ |
| یقولون اذا لابتغوا الی | جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں (اور) معبود بھی |

---

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۴۵۴

ذِی الْعَرْشِ سَبِیْلاً — ہوتے تو اس صورت مین ان معبودون نے (کبھی کا) مالک عرش (یعنی خدا) تک پہنچنے

(بنی اسرائیل) — کا راستہ ڈھونڈھ نکالا ہوتا،

لیکن امام صاحب نے تفسیر کبیر اور علم کلام کی کتابون مین اس دلیل کو برہانی قرار دیا ہے اور اس کی جو تقریر کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر دو خدا کا وجود فرض کیا جائے تو ہر ایک تمام مقدورات پر قادر ہوگا، اس لیے ہر ایک زید مین حرکت اور سکون پیدا کر سکے گا، اب اگر ایک نے زید مین حرکت اور دوسرے نے سکون پیدا کرنا چاہا اور دونون اپنے اپنے ارادہ مین کامیاب ہوگئے، تو اس سے ضدین یعنی حرکت وسکون کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، اور اگر دونون اپنے اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہے تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ ہر ایک کی ارادہ کی کامیابی مین دوسرے کا ارادہ باہم متضاد ہونے کیوجہ سے مانع ہے اسلیے ایک اپنے ارادہ مین اسوقت ناکامیاب ہوگا جب دوسرا اپنے ارادہ مین کامیاب ہو، اسطرح جب دوسرا اپنے ارادہ مین ناکامیاب ہوگا تو پہلا کامیاب ہوگا اس لیے اگر دونون اپنے اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہین تو دونون اپنے اپنے ارادہ مین کامیاب بھی ہون گے اور یہ محال ہے، اور اگر صرف ایک کا مقصد حاصل ہو اور دوسرا اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہے تو یہ صورت بھی محال ہے، کیونکہ اولاً تو دونون خدا یکسان طور پر قدرت رکھتے ہین اس لیے ایک کی قدرت کو دوسرے کی قدرت پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہین، دوسرے یہ کہ جو خدا اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہا وہ عاجز ہوگا، اور خدا کی ذات مین عجز ایک عیب ہے،

لیکن اس دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ان دونون معبودون مین

اختلاف کا ہونا لازمی اور قطعی ہو، حالانکہ وہ قطعی و لازمی نہیں بلکہ ممکن ہے، اس لیے دو معبودوں کی موجودگی میں نظام عالم کی ابتری ممکن ہوگی لازمی نہ ہوگی، حالانکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لازمی اور قطعی ہے۔

امام صاحب نے اربعین فی اصول الدین میں اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ میں کی ہے، "یہ تینوں قسمیں دونوں معبودوں کے درمیان اختلاف کے واقع ہونے سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ایسے دو معبودوں کا وجود کیوں نہیں ممکن ہے جن کے درمیان اختلاف محال ہو، اختلاف کے واقع ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں، البتہ اس قسم کی دلیل موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں معبودوں کے درمیان اختلاف کا پیدا ہونا ناممکن ہے، ایک تو یہ کہ خدا حکیم ہے، اور حکیم وہ ہے جو ایسا کام کرتا ہے، جو افضل و اولیٰ ہو، اور افضل و اولیٰ صرف ایک چیز ہوتی ہے، اس لیے یہ دونوں معبود جب حکیم ہیں تو وہی صورت اختیار کریں گے، جو اولیٰ و افضل ہوگی، اور وہ صورت صرف ایک ہے، اس لیے ان میں اختلاف ہی نہیں ہوسکتا، دوسرے یہ کہ دونوں معبودوں کو تمام معلومات کا علم حاصل ہوگا کہ کون سی چیز واقع ہوسکتی ہے، اور کونسی چیز واقع نہیں ہوسکتی، اس لیے ان میں ہر ایک معبود صرف اسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا، جو واقع ہوسکتی ہے، کیونکہ جو چیز واقع ہی نہیں ہوسکتی اس کا ارادہ محال ہے، اور یہ چیز صرف ایک ہے، (مثلاً زید کی حرکت یا زید کا سکون)، اور اس صورت میں ان میں باہم اختلاف پیدا ہی نہیں ہوسکتا۔

امام صاحب نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اس دلیل کی ایک دوسری تقریر کی ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کی دو علت تامہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ

علت کی موجودگی میں معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اس لیے اگر زید کا خالق ایک خدا ہے تو اس کے وجود کے ساتھ زید کا وجود ضروری ہو جائے گا، اور اس کو دوسرے خدا کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ زید کو دونوں خداؤں نے مل کر پیدا کیا ہے اس لیے وہ دوسرے خدا کا بھی محتاج ہوگا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ہر ایک خدا سے بے نیاز بھی ہوگا، اور ہر ایک خدا کا محتاج بھی ہوگا، اور یہ محال ہے، لیکن اس دلیل پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ صرف اس صورت میں کارآمد ہو سکتی ہے جب ان میں ہر ایک خدا چاہے کہ ایک چیز مثلاً زید کو صرف وہی پیدا کرے، اور یہ استبداد و اختلاف کی صورت ہے، لیکن یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ ہر ایک دوسرے خدا کی مخلوقات میں کسی قسم کی مداخلت کرنے کا ارادہ نہ کرے، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے، ایک آسمان کو، ایک حیوانات کو پیدا کرے، ایک نباتات کو، اس طرح تقسیم عمل کے اصول پر دونوں دنیا کے کاروبار کو چلائیں، اور نظام عالم میں نہ کوئی خلل ہو اور نہ ایک معلول کے لیے دو علتوں کی ضرورت ہو،

امام صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایجاد کے معنی اگر نفس قدرت و ارادہ کے ہیں تو اس سے موجد میں بھی اشتراک پیدا ہو جائے گا، کیونکہ دونوں یکساں طور پر قدرت و ارادہ رکھتے ہیں، اور اگر ایجاد کے معنی خود مخلوق مثلاً زید کے ہیں، تو جبکہ دونوں معبودوں کو یکساں طور پر قدرت و ارادہ حاصل ہے تو اس ترجیح کی کیا وجہ ہے کہ وہ مخلوق صرف ایک کی قدرت و ارادہ سے پیدا ہوا اور دوسرے کی قدرت و ارادہ سے پیدا نہ ہو، اور اگر ایجاد کے معنی کسی اور چیز کے ہیں تو وہ چیز یا قدیم ہوگی یا حادث، اگر قدیم ہے تو اس کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہی نہیں ہو سکتا، اور اگر حادث ہے تو یہ وہی دوسری صورت ہے،

امام غزالی نے اس مسئلہ کو امام صاحب سے زیادہ صاف اور واضح پیرائے میں

لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ "دو خالق کے درمیان مخلوقات کی تقسیم کی صرف دو صورتیں ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ بعض جواہر و اعراض کو ایک خدا پیدا کرے اور بعض کو دوسرا، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے اور دوسرا آسمان کو،

(۲) تمام جواہر کو ایک خدا پیدا کرے اور تمام اعراض کو دوسرا،

پہلی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر وہ قادر ہے تو دونوں کی قدرت میں کوئی امتیاز نہیں، اس لیے ان کے مقدور میں بھی کوئی امتیاز نہ ہوگا، اس لیے جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے، وہ زمین کو بھی پیدا کر سکے گا اور ایک کی ایجاد کو دوسرے کی ایجاد پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ تمام جواہر متماثل ہیں یعنی ان کی حقیقت ایک ہے، اور ایک خاص حیز میں ان کا واقع ہونا بھی متماثل ہے، اور جو خدا ایک چیز پر قادر ہے وہ اس کے مثل پر بھی قادر ہو سکتا ہے کیونکہ اُس کی قدرت قدیم ہے اور اس کا تعلق متعدد اجسام و جواہر سے ہو سکتا ہے اس لیے وہ صرف ایک ہی جسم اور جوہر تک محدود نہیں ہے، اور جب قدرت حادثہ برخلاف اس کا تعلق متعدد مقدور سے ہو سکتا ہے تو بعض مقدور کو دوسرے مقدور پر ترجیح کی کیا وجہ ہے، بلکہ جب کہ اس کے مقدورات غیر متناہی ہیں تو ہر ممکن الوجود جوہر اس کی قدرت کے تحت میں داخل ہو سکتا ہے،

دوسری صورت میں جبکہ ایک جوہر اور دوسرا عرض کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو چونکہ یہ دونوں چیزیں مختلف الماہیۃ ہیں اس لیے یہ ضروری نہیں کہ جس خدا کو جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت حاصل ہو وہ عرض کے پیدا کرنے پر بھی

قادر ہو، لیکن عرض جوہر کا اور جوہر عرض کا محتاج ہے، اس لیے ہر خدا کا فعل دوسرے کے فعل پر موقوف ہوگا، اس صورت مین وہ اس کو پیدا نہ کر سکیگا مثلاً ایک خدا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہین ہوتا، اس صورت مین جو خدا عرض کو پیدا کر سکتا ہے، وہ عاجز ہو جائیگا اور عجز قدرت کے منافی ہے، یہی حالت جوہر کی بھی ہے، کہ جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن عرض کا پیدا کرنے والا اسکی مخالفت کرتا ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دونون مین باہم اتفاق ہو یعنی جب ایک خدا جوہر کو پیدا کرے تو دوسرا عرض کے پیدا کرنے پر آمادہ ہو جائے، یا دوسرا خدا جب عرض کو پیدا کرنا چاہے تو دوسرا جوہر کو پیدا کر دے، لیکن اگر یہ اتفاق واجب یعنی لازمی اور ضروری ہے تو یہ قدرت کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت مین جب ایک خدا جوہر اور دوسرا عرض کو پیدا کرے گا تو ہر ایک عرض اور جوہر کے پیدا کرنے پر مجبور ہو جائیگا اور مجبوری قدرت کے منافی ہے، اور اگر ممکن ہے یعنی اس قسم کا اتفاق ضروری اور لازمی نہین ہے تو کوئی جوہر یا عرض پیدا ہی نہین ہو سکتا، کیونکہ ایک خدا جب جوہر یا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو دوسرا عرض یا جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہین ہوتا، اور کوئی جوہر یا عرض بغیر عرض اور جوہر کے پیدا نہین ہو سکتا،

امام صاحب نے تفسیر کبیر مین توحید پر چودہ عقلی دلیلین اور قائم کی ہین، لیکن ان کی نسبت خود تصریح کر دی ہے کہ وہ ظنی اور خطابی ہین[1]، البتہ انھون نے اس دلیل کی جو دوسری تقریر کی ہے، اس پر ان کو کامل اعتماد ہے، اور اس کی نسبت لکھتے ہین،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۳۷،

واعلم انك لما وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت ان جميع ما فی هذا العالم العلوی والسفلی من المحدثات والمخلوقات فهو دليل على وحدانية الله تعالی بل وجود كل واحد من الجواهر والاعراض دليل تام على التوحيد من الوجه الذی بيناه وهذه الدلالة قد ذكرها الله تعالى فی مواضع من كتابه[۱] ............

تم کو جاننا چاہیے کہ جب تم اس دلالت کی حقیقت سے واقف ہو گئے تو تمکو معلوم ہو گیا کہ اس عالم علوی و سفلی مین جس قدر مخلوقات اور محدثات ہین وہ خدا کی وحدانیت کی دلیل ہین، بلکہ ہر ایک جوہر اور عرض کا وجود اس طریقہ کے مطابق جس کو ہم نے بیان کیا، توحید کی دلیل تام ہے، اور اس دلیل کو خداوند تعالیٰ نے اپنی کتاب کے متعدد مواقع مین بیان کیا ہے ............

لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہے جس کے نزدیک اس آیت سے صرف بت پرستی کا ابطال مقصود ہے، یعنی اس آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر آسمان و زمین مین جیسا کہ بت پرستون کا خیال ہے اور بھی بہت سے معبود ہوتے تو نظام عالم خراب ہو جاتا کیونکہ یہ بت جمادات سے بنائے گئے ہین اور ان مین مدبر عالم ہونے کی صلاحیت اور قدرت نہین ہے، اس لیے وہ نظام عالم کو قائم نہین رہ سکتے کیونکہ کیونکہ اس آیت سے پہلے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے،

ام اتخذوا الٰہۃ من الارض — کیا ان لوگون نے ایسے معبود بنا رکھے ہین

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۴:

همینشرون — جنکو یہ لوگ خود زمین (کی چیزون مٹی پتھر وغیرہ) سے بنا کر کھڑا کرتے ہین،

اس کے بعد فرمایا ہے،

لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا — اگر زمین و آسمان مین خدا کے سوا اور خدا ہوتے تو دونون برباد ہو جاتے،

جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس دلیل سے صرف بت پرستون کے خیال کی تردید مقصود ہے، عام طور پر شریک باری کی نفی مقصود نہین ہے، لیکن امام صاحب نے اس گروہ کے خیال کی تردید نہین کی بلکہ صرف اس قدر لکھا ہے کہ یہ مناظرہ اگرچہ بت پرستون کے ساتھ ہوا ہے لیکن خدا نے جو دلیل بیان کی ہے، وہ تمام مخالفین کے مقابلے مین استعمال کی جاسکتی ہے،

# تنزیہ وتقدیس

تنزیہ وتقدیس کے معنی یہ ہین کہ خالق اور مخلوق مین کسی قسم کی مماثلت ومشابہت نہ تسلیم کی جائے، اور خود قرآن مجید مین خداوند تعالیٰ نے اس مماثلت ومشابہت کی نفی کی ہے

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (شوری-۲) کوئی چیز اس جیسی نہین

اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ (نحل-۲) توکیا جو پیدا کرتا ہے وہ اس کے مثل ہے جو پیدا نہین کرسکتا،

اب اس نفی کی صرف دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ خالق مین مخلوق کے بہت سے اوصاف نہ پائے جائین، دوسرے یہ کہ اس مین مخلوق کے اوصاف پائے تو جائین، لیکن وہ اس قدر اکمل وافضل ہون کہ مخلوق وخالق مین بجز اشتراک اسمی کے حقیقی مماثلت ومشابہت نہ پائی جائے،

پہلی صورت مین جو اوصاف مخلوق مین علانیہ نقص وعیب خیال کیے جاتے ہین مثلاً موت، نیند، خطا، ونسیان وغیرہ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید مین خود اپنی ذات سے کلیتہً ان کی نفی کردی ہے، مثلاً

وَتَوَکَّلْ عَلَی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ (فرقان-۴) اور (اے پیغمبر) اس زندہ (خدا) پر بھروسا رکھو جس کو موت نہین

لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌ نہ اسکو اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔

عِلۡمُهَا عِنۡدَ رَبِّيۡ فِيۡ كِتٰبٍ ۚ لَا يَضِلُّ رَبِّيۡ وَلَا يَنۡسَى (طٰہٰ - ۲)

ان باتون کا علم میرے پروردگار کے یہان کتاب (لوح محفوظ) مین لکھا ہوا (موجود) ہے میرا پروردگار نہ بھٹکتا ہے اور نہ بھولتا ہے،

اور دوسری صورت مین مخلوق کے جو اوصاف اپنی ذات مین ثابت کیے ہین مثلاً علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ ان کی نسبت قرآن مجید کی متعدد آیتون مین صاف تصریح کر دی ہے، کہ یہ اوصاف خالق مین مخلوق سے بدرجہا اکمل و افضل طریقے پر پائے جاتے ہین، اس بنا پر ان دونون قسم کے اوصاف مین کسی قسم کا اختلاف نہین، البتہ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ ان دونون قسم کے اوصاف کے علاوہ کچھ اوصاف ایسے بھی ہین جن کی نسبت شریعت نے نفیاً و اثباتاً کوئی تصریح نہین کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، مثلاً جسمانیت ایک ایسا وصف ہے جو مخلوق مین پایا جاتا ہے، اور اس وصف مین کوئی نقص و عیب بھی نہین ہے، لیکن شریعت نے خدا کے لیے نہ اس وصف کا اثبات کیا ہے، نہ نفی کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، لیکن شریعت مین خدا کی نسبت بعض الفاظ ایسے آگئے ہین جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس مین جسمانیت پائی جاتی ہے، مثلاً مُنہ، ہاتھ اور آنکھ وغیرہ اور اسی قسم کے الفاظ و اوصاف کے متعلق اسلامی فرقون مین اختلاف ہے، معتزلہ کو ان کے حقیقی معنی سے بالکل انکار ہے، چنانچہ امام ابو الحسن اشعری نے کتاب الابانہ مین ان کے جو عقائد گنائے ہین ان مین ایک یہ ہے کہ وہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ کے منکر ہین، اور صحیح روایتون مین جو یہ آیا ہے کہ خدا دنیا کے آسمان پر ہر رات کو اُترتا ہے، اس کو تسلیم نہین کرتے[1]، معتزلہ کے برخلاف حنابلہ اور کرامیہ وغیرہ خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات

---

[1] کتاب الابانہ ص ۷

کرتے ہین، البتہ ان کو مخلوق کے اعضا کے مشابہ نہین مانتے۔ امام ابوالحسن اشعری کا بھی یہی مذہب ہے، چنانچہ انھون نے کتاب الابانہ مین تصریح کی ہے کہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ سب ہین لیکن ہم کو ان کی کیفیت کا علم نہین ہے،[1]

سلف یعنی صحابہ وتابعین کا یہی مذہب تھا اور امام ابوالحسن اشعری نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، تاہم سلف بھی اس سے واقف تھے، کہ اگر اس عقیدے کو زیادہ وسعت دی گئی تو اس سے لازمی طور پر تجسیم وتشبیہ کا خیال پیدا ہوگا، اس لیے انھون نے اس عقیدہ کے ماننے کے لیے حسب ذیل شرطین لگائی تھین،

(۱) ان الفاظ مین کسی قسم کی تبدیلی جائز نہین، بلکہ وہی لفظ بولنا چاہیے جو قرآن وحدیث مین آیا ہے، کیونکہ بعض الفاظ سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل زیادہ قوی ہوجاتا ہے، مثلاً" خدا کی نسبت قرآن مجید مین استوی کا جو لفظ آیا ہے، اسکے جو معنی عربی زبان مین ہین فارسی زبان مین اس معنی مین اسکا کوئی مرادف لفظ نہین ہے، اس لیے اگر فارسی زبان مین اس کا یہ ترجمہ کیا جائے کہ "راست ایستاد" تو اس سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل زیادہ پیدا ہوگا، کیونکہ جو چیز سیدھی ہوسکتی ہے، وہ کج بھی ہوسکتی ہے۔ اسی طرح کھڑے ہونے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چل پھر سکتی تھی، اس مین سکون پیدا ہوگیا، حالانکہ عربی زبان مین استواء کے لفظ سے یہ تخیل نہین پیدا ہوتا، اسی طرح عربی زبان مین بعض الفاظ ایسے ہین جو استعارۃً اپنے غیر حقیقی معنی مین استعمال کیے جاتے ہین، لیکن دوسری زبانون مین وہ الفاظ اس معنی مین استعارۃً نہین بولے جاتے، مثلاً عربی زبان مین اصبع کا لفظ استعارۃً احسان کے معنی مین بولا جاتا ہے، حالانکہ فارسی زبان مین اس کا ترجمہ "انگشت" اس معنی مین نہین بولا جاتا، اس بنا پر سلف کے

[1] کتاب الابانہ ص ۸

نزدیک ان الفاظ مین تبدیلی جائز نہین ،

(۲) ان الفاظ سے کوئی دوسرا لفظ مشتق نہین کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید مین خدا کی نسبت استواء کا جو لفظ آیا ہے اس سے فاعل کا صیغہ یعنی مستوی نہین، مشتق کرنا چاہیے، کیونکہ اسم فاعل مین استمرار پایا جاتا ہے، اس لیے اس سے یہ تخیل پیدا ہوگا کہ خدا بالاستمرار عرش پر بیٹھا ہوا ہے، لیکن فعل صرف تجدد پر دلالت .... کرتا ہے، یعنی یہ کہ خدا عرش پر بیٹھا، لیکن یہ ضروری نہین کہ اس مین ثبات ودوام بھی حاصل ہو، بلکہ اگر ایک منٹ کے لیے بھی اس فعل کا صدور ہو جائے تو خدا پر یہ لفظ صادق آ جائے گا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید مین خدا نے خود فرمایا ہے کہ "الرحمٰن علم القرآن" لیکن اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہین کر سکتے یعنی خدا کو معلم نہین کہہ سکتے ،

(۳) ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کرنا یا ایک ساتھ ان کی روایت کرنا جائز نہین، کیونکہ عام طور پر جو الفاظ بولے جاتے ہین، ان کے حقیقی معنی لیے جاتے ہین، اس لیے اگر ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو ذہن ان کے ظاہری معنی کی طرف زیادہ... شدت کے ساتھ رجوع ہوگا، البتہ اگر اس قسم کے دو ایک لفظ استعمال کیے جائین، تو ان کو مجازی معنی پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کو ایک ساتھ جمع نہین کیا بلکہ اپنی عمر کے مختلف اوقات مین جن مین بہت زیادہ فاصلہ تھا ان الفاظ کو کبھی کبھی استعمال فرمایا اور قرآن واحادیث صحیحہ مین اس قسم کے صرف... چند الفاظ آئے ہین اور ان کے ساتھ ایسے قرائن واشارات شامل ہین، جن سے تشبیہ وتجسیم کا تخیل نہین پیدا ہو سکتا، لیکن مشبہہ ومجسمہ نے ان الفاظ کو ایک جگہ ....

کر دیا ہے، جن سے تشبیہ و تجسیم کے تخیل کو زیادہ قوت حاصل ہوگئی ہے، اس بنا پر جن لوگون نے اس قسم کی حدیثون کو ایک مستقل کتاب کی صورت مین جمع کیا ہے، اور ہر عضو کے ثبوت کے لیے ایک مستقل باب باندھا ہے انھون نے غلطی کی ہے،

(۴) اس کے برعکس اس قسم کے الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ بھی نہین کرنا چاہیے مثلاً قرآن مجید مین خداوند تعالی کی نسبت یہ الفاظ آئے ہین،

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام ۸) اور وہ اپنے بندون کے اوپر غالب ہے،

لیکن اس جملہ سے "فوق" کا لفظ الگ کرکے خدا کی نسبت تنہا استعمال نہین کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے پہلے "قاہر" کا جو لفظ آیا ہے، اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہان غلبہ کی فوقیت مراد ہے، اوپر کی جہت مراد نہین، لیکن اگر اس لفظ کو اس سے الگ کرلیا جائے گا تو علانیہ جہت مراد ہوگی، اسی طرح "عبادہ" کے لفظ کو بھی اس سے الگ نہین کرسکتے، کیونکہ اس لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہان سیادت و الہیت کا تفوق مراد ہے، جہت مراد نہین،

یہ اصول امام غزالی نے الجام العوام مین لکھے ہین، اور امام صاحب نے تنزیہ پر اساس التقدیس کے نام سے جو مستقل کتاب لکھی ہے اس مین ان اصول کو بعینہ لے لیا ہے، لیکن امام غزالی نے ان کے علاوہ سلف کے اور بھی متعدد اصول بتائے ہین، مثلاً

(۵) اس مسئلہ مین قیاس و تفریع کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے، مثلاً قرآن و حدیث مین اگر خدا کی نسبت "ید" کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو اور ہتھیلی لازمی چیزین ہین، خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات نہین کرنا چاہیے، اسی طرح اگر خدا کے لیے ہاتھ اور آنکھ کا لفظ آیا ہے تو یہ ضروری نہین کہ اس کے لیے پاؤن اور منہ

بھی ثابت کیا جائے،

(۶) ان الفاظ مین غور و فکر نہین کرنا چاہیے،

(۷) اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہین کرنی چاہیے یعنی ان کے ظاہری معنی کے چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہین کرنے چاہئین،

لیکن امام صاحب نے اساس التقدیس مین ان اصول سے نفیاً و اثباتاً کسی قسم کا تعرض نہین کیا ہے، البتہ انھون نے بذات خود اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس سے ان اصول پر بھی، روشنی پڑتی ہے، چنانچہ انھون نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی بنیاد چند مقدمات پر قائم ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ قرآن مجید مین ایسے الفاظ جنکے معنی ہم کو معلوم نہین ہو سکتے آئے ہین یا نہین ؟ متاخرین کے زمانے مین جب صفات باری اور مسئلۂ قضا و قدر پر بحث شروع ہوئی تو یہ سوال پیدا ہوا، اور جو لوگ ان الفاظ و آیات کی تاویل کرتے تھے انھون نے اس سے انکار کیا ہے، اور متکلمین نے اونھی کی روش اختیار کی، لیکن جو لوگ ان کے ظاہری معنی مراد لیتے تھے انھون نے اس کو جائز رکھا، اور سلف مین بہت سے فقہاء، محدثین اور صوفیہ اس کے قائل ہو گئے اور امام صاحب نے بھی سلف کے مذہب کو اختیار کیا،[۱]

(۲) اسی قسم کے الفاظ کو جنکے معنی ہم کو معلوم نہین ہو سکتے متشابہ کہتے ہین، اور انہی الفاظ کی بنا پر ملاحدہ نے قرآن مجید پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مسلمانون کے نزدیک قیامت تک تمام عقائد و اعمال کی بنیاد قرآن مجید پر قائم ہے، لیکن اسی کے ساتھ قرآن مجید مین ایسی آیتین موجود ہین جن سے مسلمانون کے مختلف فرقے اپنے اپنے مذہب پر

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۰۲، و رسالہ اکلیل ابن تیمیہ ص ۱۳

استدلال کرتے ہین، اور جو آیت ان کے مذہب کے موافق ہوتی ہے اس کو محکم اور جو آیت مخالف ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتے ہین، اور ہر فریق ایک آیت کو دوسری آیت پر جب ترجیح دیتا ہے تو اس کو ترجیح کے نہایت دقیق اور ضعیف وجوہ اختیار کرنے پڑتے ہین، لیکن اگر قرآن مجید مین اس قسم کے الفاظ نہ آتے بلکہ واضح اور جلی ہوتا تو یہ تمام اختلافات اٹھ جاتے اور وہ قیامت تک کے لیے مسلمانون کا ایک متفقہ دستور العمل ہوتا[1]"

اس اعتراض کے رفع کرنے کے لیے امام صاحب نے متشابہ الفاظ کے بہت سے فوائد بتائے ہین، جن مین سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قرآن مجید خاص و عام دونون کے لیے ایک مشترک پیغام دعوت ہے، لیکن عوام کی حالت یہ ہے کہ وہ زیادہ تر حقائق کا ادراک نہین کر سکتے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ ایک ایسی ذات موجود ہے جو نہ جسم ہے، نہ کسی مکان مین واقع ہے، اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا تو عوام اس کو نہین سمجھ سکتے، بلکہ ان کے دل مین یہ خیال پیدا ہوتا کہ ایسی چیز موجود ہی نہین ہو سکتی، اس لیے ان کے مخاطب کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائین جو ان کے توہم و تخیل کے مطابق ہون، لیکن اسی کے ساتھ ان مین ایسے قرائن و امارات بھی شامل ہون جو اصل حقیقت پر دلالت کرین[2]

یہ اعتراض اور یہ جواب درحقیقت امام غزالی کے رسالہ الجام العوام سے ماخوذ ہے، چنانچہ وہ اس رسالے مین لکھتے ہین کہ "اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ رسول اللہ صلعم نے اس قسم کے وہم پیدا کرنے والے الفاظ کیون استعمال کیے؟ کیا آپ کو یہ معلوم نہ تھا کہ ان سے تشبیہ کا وہم پیدا ہوگا، اور لوگون کے دل مین خدا کی ذات و صفات کے

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۸ [2] ایضاً ص ۵۹۹

متعلق عقائد باطلہ پیدا ہو جائیں گے؟ حاشا وکلا آپ کی نسبت یہ گمان نہیں پیدا ہو سکتا کہ آپ اس سے ناواقف تھے، اور اگر آپ نے جان بوجھ کر لوگون کو جہالت اور گمراہی مین مبتلا کیا تو یہ بات منصب نبوت سے اور بھی بعید ہے، اور اسی بنا پر بعض لوگون نے آپ کی نبوت مین شک کیا ہے، اور کہتے ہین کہ اگر آپ پیغمبر ہوتے تو آپ کو خدا کا علم ہوتا اور آپ اس کی ذات وصفات کے متعلق ایسی باتین نہ بیان کرتے جو محال ہوتین؛ اس کے بخلاف ایک فریق نے ان کے بالکل ظاہری معنی مراد لیے ہین، اور وہ کہتے ہین کہ اگر یہ ظاہری معنی مراد نہ ہوتے تو آپ اس قسم کے الفاظ کیون استعمال کرتے، بلکہ ان کو چھوڑ کر دوسرے الفاظ استعمال فرماتے، یا ان کے ساتھ ایسے قرائن شامل کر دیتے جن سے یہ وہم زائل ہو جاتا، لیکن اگر آپ خدا کی نسبت صاف صاف کہہ دیتے کہ وہ نہ جسم ہے، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ عالم کے اندر ہے، نہ عالم سے باہر ہے، نہ متصل ہے، نہ منفصل ہے، نہ کسی مکان مین ہے نہ کسی جہت مین، تو یہ تمام اختلافات اور شکوک وشبہات دور ہو جاتے لیکن اگر آپ یہ تصریح کر دیتے تو عام طور پر لوگ اس کا انکار کر دیتے، اس لیے تنزیہ مین ایسا مبالغہ کرنا جس سے انکار وتعطل کا تخیل پیدا ہو مناسب نہ تھا، البتہ اس پر یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح تنزیہ مین مبالغہ کرنے سے بعض لوگون کے دل مین تعطل کا خیال پیدا ہو سکتا تھا، اسی طرح تشبیہ کے الفاظ سے بعض لوگ تشبیہ کی طرف مائل ہو سکتے تھے، لیکن اولاً تو تعطل کا خیال اکثر لوگون کے دل مین اور تشبیہ کا خیال بہت کم لوگون کے دل مین پیدا ہو سکتا تھا، اس لیے اکثر کو اقل پر ترجیح دی گئی، دوسرے یہ کہ تشبیہ کے وہم کو آسانی کے ساتھ زائل کیا جا سکتا ہے، کیونکہ خود قرآن مین ہے لیس کمثلہ شیء جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نہ جسم ہے

تجسم کے مشابہ ہے، البتہ تنزیہ مطلق کا ثبوت عوام بالخصوص عربی قوم کے لیے مشکل تھا،

(۲) بہرحال ان مصالح کی بناپر قرآن وحدیث مین متشابہ الفاظ آئے ہین لیکن خود شارع نے متشابہ الفاظ کی تعریف و تعیین نہین کی ہے، اس لیے علما نے بطور خود اسکی بہت سی تعریفین کی ہین، لیکن امام صاحب کے نزدیک محققین کے خیال کے مطابق متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ بعض الفاظ کے دو معنی ہوتے ہین، اور ان مین اصل وضع کے رو سے ایک معنی کو دوسری معنی پر کوئی ترجیح نہین ہوتی، مثلاً "قرء" کا لفظ عربی زبان مین حیض اور طہر دونون کے لیے یکسان طور پر وضع کیا گیا ہے، اور ان مین ایک معنی کو دوسرے معنی پر کوئی ترجیح نہین، اس لیے قدرتی طور پر ذہن ان کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ نہین کر سکتا بلکہ توقف کرتا ہے، اس کے بخلاف بعض الفاظ ایسے ہوتے ہین جن کے دو معنی تو لیے جا سکتے ہین لیکن اصل وضع کے رو سے ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہوتا ہے لیکن یہی مرجوح معنی حق اور راجح معنی باطل ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید مین ہے،

وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ — اور جب ہم کسی گانون کو تباہ کرنا چاہتے ہین تو
قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا — اسکے خوشحال لوگون کو حکم دیتے ہین پھر وہ
فَفَسَقُوْا فِيْهَا (بنو اسرائیل - ۲) — اس گانون مین بدکاریان کرتے ہین

اور اس کے ظاہری اور راجح معنی یہ ہین کہ خدا بدکاری کا حکم دیتا ہے، لیکن دوسری آیت مین ہے،

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ (اعراف ۳) خدا بری بات کا حکم نہین دیتا،

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا بدکاری کا حکم نہین دیتا، اسی قسم کے الفاظ کے متعلق دشواری پیش آتی ہے، کیونکہ جو آیت جس فریق کے موافق ہوتی ہے وہ اس کو محکم اور

جو آیت اس کے حریف کے موافق ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتا ہے، اس لیے ہر لفظ کے محکم اور متشابہ قرار دینے کا ایک کلی اصول مقرر کرنا چاہیے، اور امام صاحب کے نزدیک اس کا کلی اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ مین دو معنون کا احتمال ہو اور اور ان مین ایک معنی راجح اور دوسرا معنی مرجوح ہو تو اس صورت مین اگر ہم اسکے راجح معنی مراد لین تو یہ لفظ محکم ہوگا، لیکن اگر ہم راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی مراد لین تو اس لفظ کو متشابہ کہین گے، البتہ راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی کے لینے کیلیے ایک مستقل دلیل کی ضرورت ہوگی اور وہ دلیل یا لفظی ہوگی یا عقلی، لفظی دلیل کی صورت یہ ہے کہ دو لفظی دلیلون مین تعارض واقع ہو، اور ایک لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر دوسرے لفظ کے ظاہری معنی کا لینا ناممکن ہو، البتہ ایک لفظ کے ظاہری معنی کو دوسرے کے ظاہری معنی پر صرف اس وقت ترجیح دیجا سکتی ہے، جب ایک کی دلالت اپنے معنی پر یقینی اور دوسرے کی غیر یقینی ہو، اس لیے ایسی حالت مین یقینی دلالت کو غیر یقینی دلالت پر ترجیح دیجا سکتی ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر لفظ مین ایسے احتمالات نکلتے ہین جن کی بنا پر کسی لفظ کی دلالت اپنے معنی پر یقینی نہین کہی جا سکتی، اس لیے ایک لفظ کے ظاہری اور راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی لینا ظنی ہوگا، فقہی مسائل مین تو اس قسم کے ظنی معنی مراد لیے جا سکتے ہین، لیکن عقائد کے مسائل مین اس قسم کی ظنی دلالت پر اعتماد نہین کیا جا سکتا، البتہ اگر عقلی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ ایک لفظ کے ظاہری اور راجح معنی مراد نہین ہو سکتے تو اس صورت مین اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائینگے، اور اسی کا نام تاویل ہے، لیکن خود اس مرجوح معنی کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ اسکی صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری

تاویل پر ترجیح دیجائے، اور اس قسم کی ترجیح صرف لفظی دلیل سے دیجا سکتی ہے، لیکن اولاً تو لفظی دلائل خود ضعیف ہوتے ہین، بالخصوص ایک مرجوح کو دوسرے مرجوح پر ترجیح دینے کے لیے جو دلائل استعمال کیے جاتے ہین ان مین اور بھی ضعف پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے اس قسم کے دلائل سے ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح نہین دیجا سکتی، یعنی اس قسم کے الفاظ کے ظاہری معنی چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہین کیے جا سکتے، سلف کا یہی مذہب ہے[1] اور امام صاحب نے بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ اس تحقیق کے بیان کرنے کے بعد تفسیر کبیر مین لکھتے ہین:

| | |
|---|---|
| فلهذا التحقيق المتين مذهبنا | اس مستحکم تحقیق کے بعد ہمارا مذہب یہ ہے کہ |
| ان بعد اقامة الدلالة القطعية | اس بات پر یقینی دلیل قائم کرنے کے بعد |
| على ان حمل اللفظ على الظاهر | کہ لفظ کا ظاہری معنی پر محمول کرنا محال |
| محال لا يجوز الخوض في تعيين | ہے تاویل کی تعیین مین غور و فکر نہین |
| التاويل[2] | کرنا چاہیے، |

ایک دوسرے موقع پر "ثم استوی علی العرش" کی تفسیر مین لکھتے ہین:

| | |
|---|---|
| ان نقطع بكونه تعالىٰ متعاليا | ہم یقین رکھتے ہین کہ خداوند تعالیٰ مکان |
| عن المكان والجهة ولا نخوض | اور جہت سے منزہ ہے لیکن باوجود اس کے |
| في تاويل الآية على التفصيل | ہم آیت کی تاویل مین غور و فکر نہین کرتے |
| بل نفوض علمها الى الله وهو | بلکہ اس کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہین، |

[1] اساس التقدیس ص ۲۲۳ [2] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۶، ۵۹۷

الذی قررناہ فی تفسیر قولہ "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ" وھذا المذھب ھو الذی نختارہ ونقول بہ ونعتمد علیہ[1]

خدا کے اس قول کی تفسیر مین وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون امنا بہ" ہم نے اسی کو ثابت کیا ہے اور ہم اسی مذہب کو پسند کرتے ہین اسی کے قائل ہین اور اسی پر اعتماد کرتے ہین،

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تنزیہ وصفات باری کے متعلق امام صاحب نے سلف کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ

(۱) سلف کے نزدیک متشابہ یعنی ایسے الفاظ جنکے معنی معلوم نہین ہو سکتے، قرآن مجید مین مذکور ہین، لیکن متکلمین کے نزدیک ایسے الفاظ قرآن مجید مین موجود نہین، اور امام صاحب اس مسئلہ مین سلف ہی کے ہمزبان ہین،

(۲) سلف کے نزدیک ان الفاظ کی تاویل جائز نہین، لیکن جمہور متکلمین کے نزدیک ضروری ہے[2]، اور امام صاحب نے اس مسئلہ مین سلف ہی کی روش اختیار کی ہے لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب ارباب تاویل کی تکفیر بھی نہین کرتے[3]، بلکہ ان کے نزدیک تمام اسلامی فرقے بعض موقعون پر قرآن وحدیث مین تاویل کو ضروری سمجھتے ہین، مثلاً قرآن مجید مین ہے،

وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ (حدید - ۳)

اور ہم نے لوہا اتارا جس مین بڑا خطرہ ہے،

حالانکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ لوہا آسمان سے زمین مین نہین اتارا گیا، حدیث

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۴۳ [2] اساس التقدیس ص ۲۲۳ [3] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۶۰

ہیں ہے کہ "خداوند تعالیٰ اپنے بندے سے کہے گا کہ "میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی، میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے مجھکو کھانا نہیں کھلایا، میں نے تجھ سے پانی مانگا تو نے مجھکو پانی نہیں پلایا"، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلعم نے خداوند تعالیٰ کی زبان سے بیان فرمایا ہے کہ "جو شخص میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دوڑ کر آؤن گا"۔ اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ ایک حالت کی تصویر کھینچنی مقصود ہے، اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن میں تاویل سے مفر نہیں، تاویل کے سب سے بڑے مخالف امام حنبل ہیں، لیکن تین حدیثوں میں جیسا کہ امام غزالی نے لکھا ہے ان کو بھی تاویل کرنی پڑی ایک تو یہ کہ "حجر اسود زمین میں خدا کا ہاتھ ہے"، "مجھکو یمن کی طرف سے خدا کی خوشبو آتی ہے"، "تیسرے یہ کہ "جو شخص مجھکو یاد کرتا ہے میں اس کا ہمنشین ہوتا ہون"، حدیث میں ہے کہ "قیامت کے دن سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران بادل کی شکل میں آئین گی" معتزلہ نے اس حدیث سے مسئلہ خلق قرآن پر استدلال کیا، تو امام احمد بن حنبل نے اس کا یہ جواب دیا کہ "اس سے ان سورتون کے پڑھنے والے کا ثواب مراد ہے، اور یہ کھلی ہوئی تاویل ہے"[1]۔

اس بنا پر تاویل سے تو کسی فرقے کو مفر نہیں، البتہ یہ متعین کرنا چاہیے کہ تاویل کے مواقع کیا ہیں؟ امام صاحب کے نزدیک جب عقلی و نقلی دلیل میں تعارض واقع ہو، تو اس موقع پر عقل کو نقل پر ترجیح دیجائے گی، اور اس حالت میں تین صورتیں پیش آئین گی۔

(۱) ایک تو یہ کہ نقلی دلیل کو سرے سے صحیح ہی نہ تسلیم کیا جائے،

(۲) اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے، تو اس کی تاویل کی جائے،

---

[1] اساس التقدیس ص ۹۹-۱۰۰-۱۰۱

(۳) اس کی تاویل نہ کی جائے بلکہ اس کا علم خدا کے سپرد کر دیا جائے،

امام صاحب کا اصلی میلان جیسا کہ ہم ابھی لکھ آئے ہیں اسی تیسری صورت کی طرف ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ تاویل کو بھی ناجائز نہیں سمجھتے البتہ متکلمین کے نزدیک اس موقع پر تاویل ضروری ہو جاتی ہے، لیکن امام صاحب اس کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک محض تبرعاً تاویل کی جا سکتی ہے[1] اس اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق قرآن وحدیث ہیں جو متشابہ الفاظ آئے ہیں ان کے ظاہری معنوں کے لحاظ سے خداوند تعالیٰ کا جسم وجسمانی ہونا لازم آتا ہے، اور امام صاحب کے نزدیک خداوند تعالیٰ کا جسم وجسمانی ہونا محال ہے، اور اس پر انھوں نے بہت سے عقلی دلائل قائم کیے ہیں، مثلاً ہر جسم مرکب ہوتا ہے، اور ہر مرکب اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے لیکن مرکب کے تمام اجزاء مرکب کے غیر ہوتے ہیں اور جو چیز غیر کی محتاج ہوتی ہے، وہ بے نیاز نہیں ہو سکتی یا یہ کہ اگر خدا کے اجزائے ترکیبی ہیں اعضاء وجوارح ہوں تو وہ دیکھنے کیلیے آنکھ کا، کرنے کے لیے ہاتھ کا اور چلنے کے لیے پانون کا محتاج ہوگا، اور یہ احتیاج اسکی شانِ بے نیازی کے مخالف ہے[2] لیکن اگر خدا کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق نہ کیا جائے یا کیا جائے لیکن اس کو اجزاء سے مرکب نہ مانا جائے، تو اس صورت میں محض لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، چنانچہ امام صاحب خود اساس التقدیس میں لکھتے ہیں کہ "قدمائے کرامیہ کی نسبت مشہور ہے، کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق تو کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہے، بلکہ ہم اس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ وہ محل سے بے نیاز اور بذات خود قائم ہے،

[1] اساس التقدیس صفحہ ۲۱۱ [2] ایضاً ص ۲۳

اور اس صورت مین صرف لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ کرامیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا ایک خاص حیز و جہت مین ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے اس لیے اس اعتقاد سے خدا کا اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا ہے[1] بااینہمہ اگر یہ مسئلہ صرف اسی حد تک محدود رہتا تو امام صاحب کو اس کی تردید کی چندان ضرورت نہ تھی، لیکن امام صاحب کے زمانے مین جو لوگ اس عقیدہ کے موجود تھے، انھون نے اس مسئلہ پر اپنی طرف سے بہت کچھ اضافے کر دیے تھے۔ امام غزالی الجام العوام مین لکھتے ہین کہ اس مسئلہ مین قیاس و تفریع سے کام نہین لینا چاہیے، مثلاً اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو، اور ہتھیلی کا ہونا ضروری ہے، خدا کیلیے ان تمام اعضاء کو ثابت نہین کرنا چاہیے، یا اگر خدا کے متعلق انگلی کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے انگلیون کے پور کا ثابت کرنا جائز نہین جس طرح گوشت، ہڈی اور اعصاب کا ثابت کرنا جائز نہین، اگرچہ عام طور پر ہاتھ ان چیزون سے خالی نہین ہوتا، اس اضافہ سے بعید تر یہ اضافہ ہے کہ اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے پانون بھی ثابت کیا جائے، آنکھ یا ہنسنے کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے منہ ثابت کیا جائے، سمع و بصر کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے کان اور آنکھ ثابت کیے جائین، یہ تمام چیزین محال، جھوٹ اور اضافے ہین، اور بعض احمق مشبہ چونکہ اس قسم کی جسارت کرتے ہین، اسلیے ہم نے اس کا ذکر کیا[2]، سو، اتفاق سے امام صاحب کو اسی گروہ سے سابقہ پڑا، چنانچہ جب انھون نے بلاد غور کا سفر کیا اور سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی شہاب الدین غوری کے دربار مین پہنچے تو ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے،

---

[1] اساس التقدیس ص ۹۷-۹۸ [2] الجام العوام ص ۱۶

اور خود سلطان غیاث الدین غوری کا بھی یہی مذہب تھا[1]، اس لیے امام صاحب نے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ کے مسئلہ پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کی، اور اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا وہ چند مقدمات پر مبنی ہے،

(۱) ایک ایسی ذات موجود ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جا سکتا، نہ عالم کی کسی چیز میں حلول کرکے پائی جاتی، نہ وہ عالم سے الگ ہو کر کسی حیز و جہت میں ہے، لیکن مخالف گروہ اس مقدمہ کو بداہتہً باطل سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس قسم کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہو سکتی، لیکن امام صاحب بداہت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کرتے، اولاً تو ایک بہت بڑا گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نہ کسی جسم میں حال ہو کر پایا جاتا، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت میں ہے، خود فلاسفہ عقول نفوس اور ہیولیٰ کو جسم اور جسمانی نہیں تسلیم کرتے اور مسلمانوں میں معمر بن عباد اسلمی، محمد بن نعمان، راغب اصفہانی اور امام غزالی کا یہی مذہب ہے، اور یہ لوگ ایک بدیہی چیز کے منکر نہیں ہو سکتے، دوسرے یہ کہ عقل اس مسئلہ میں کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت میں موجود ہے" اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" صریح فرق محسوس کرتی ہے، اور دوسرے مسئلہ کا اس کو بداہتہً یقین حاصل ہو جاتا ہے، اور پہلے مسئلے میں وہ توقف کرتی ہے اور اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرتی، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کا انکار بدیہی نہیں ہے، البتہ ہم اپنے طبعی میلان کی بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہر چیز کو کسی جسم میں حلول کرکے یا کسی جہت اور حیز میں اس سے الگ ہو کر پایا جانا چاہیے، لیکن یہ عقل کا فیصلہ نہیں ہے، بلکہ

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۵

وہم وخیال کا فیصلہ ہے، کیونکہ وہم وخیال کا تعلق صرف محسوسات سے ہے، اور جو چیزیں ہم کو محسوس ہوتی ہیں وہ یا تو کسی جسم میں حلول کرکے یا اس سے الگ ہوکر کسی حیز وجہت میں پائی جاتی ہیں، اس بنا پر وہم وخیال نے محسوسات پر غیر محسوسات کو بھی قیاس کرلیا، لیکن یہ قیاس وہمی اور خیالی ہے، عقلی نہیں ہے، بلکہ عقل کے نزدیک ایسی چیزوں کا وجود ہے، جو ان تمام علائق سے مجرد ہیں، مثلاً زید، عمرو، بکر سب کے سب انسانیت میں شریک ہیں، اور اپنے اپنے تشخصات وتعینات کی وجہ سے باہم ممتاز ہیں، اس لیے اگر ان تعینات وتشخصات کو حذف کردیا جائے، تو انسانیت کا ایک مشترک مفہوم ایسا نکلتا ہے، جس کی کوئی معین شکل نہیں ہے، بلکہ وہ بالکل مجرد عقلی ہے، بعینہ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ محسوسات کا خالق حس وخیال کے علائق سے بالکل منزہ ہے،

لیکن امام صاحب کی یہ تقریر صحیح نہیں ہے، فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ "امکان احتیاج کی علت ہے"، اور اس دعویٰ کو وہ بدیہی سمجھتے ہیں، لیکن اس دعویٰ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ وہ بدیہی نہیں ہے، اور اس اعتراض کی تقریر امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں بعینہ وہی کی ہے جو مجسمہ ومشبہ کے دعویٰ کی تردید میں کی ہے، یعنی یہ کہ عقل اس مسئلہ میں کہ "امکان احتیاج کی علت ہے"، اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" صریح فرق محسوس کرتی ہے، دوسرے مسئلہ پر وہ بداہتہً یقین رکھتی ہے، اور پہلے مسئلہ پر اس کو اس قسم کا یقین نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلا مسئلہ بدیہی نہیں ہے، لیکن امام صاحب نے حکماء کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ باوجود اس فرق کے یہ دعویٰ بدیہی ہے، کیونکہ جس طرح نظریات میں باہم فرق ہوتا ہے یعنی ایک نظری زیادہ دقیق اور زیادہ محتاج استدلال ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اسی طرح بدیہیات میں بھی اختلاف

ہوتا ہے، ایک بدیہی بہت زیادہ واضح ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اس لیے یہ مسئلہ کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" باوجود بدیہی ہونے کے اس قدر واضح نہیں ہے، جس قدر یہ مسئلہ کہ "ایک دو کا نصف ہے"، لیکن بعینہٖ یہی جواب مشبہ اور مجسمہ بھی دے سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم میں حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی جہت میں ہے، اور اس مسئلہ میں کہ "ایک دو کا نصف ہے" اگرچہ عقل صریح فرق محسوس کرتی ہے، تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا انکار بدیہی نہ ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا انکار اس قدر واضح طور پر محال نہیں ہے، جس قدر اس مسئلہ کا انکار کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن باوجود اس اختلاف کے دونوں کی بداہت میں کوئی فرق نہیں آتا،

امام صاحب نے انسانیت کی جو مثال دی ہے وہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ گفتگو وجود ذہنی میں نہیں ہے، بلکہ وجود خارجی میں ہے، اور انسانیت کا وجود ذہنی ہے وجود خارجی نہیں ہے، اس لیے موجودات خارجیہ میں سے کسی ایسے موجود کی مثال پیش کرنی چاہیے، جو خارج میں جہت، حیز اور مکان میں نہ پائی جائے، امام صاحب نے اساس التقدیس میں اس اعتراض سے تعرض نہیں کیا ہے، لیکن اربعین میں خود مخالفین کی زبان سے یہ اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ انسان من حیث الانسان کا وجود خارج میں نہیں ہے، بلکہ عقل میں ہے، حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ خارج میں جب دو چیزیں موجود ہوں گی تو لازمی طور پر یا تو ایک دوسرے میں حلول کر کے پائی جائے گی یا اس سے الگ ہو کر کسی جہت میں موجود ہوگی، اس کے بعد اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس مثال سے یہ ثابت کرنا نہیں چاہتے کہ خارج میں کوئی چیز مقدار اور جہت سے منزہ ہو کر پائی جاتی ہے

بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ایسی چیز کا تعقل ممکن ہے، جس کی کوئی جہت اور مقدار نہ نہو، اور اس مثال سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، باقی یہ بات کہ اس قسم کی کوئی چیز ذہن سے باہر موجود ہے یا نہین؟ دوسری دلیل پر موقوف ہے، بہر حال اس مقدمہ سے امام صاحب یہ ثابت نہ کرسکے کہ خارج مین کوئی چیز ایسی موجود ہے جو جہت اور مقدار سے منزہ ہے، اس دلیل کے بعد امام صاحب نے دلیل الزامی سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ خود فریق مخالف ایسی چیزون کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جو وہم وخیال سے بالاتر ہین، مثلاً یہ لوگ کہتے ہین کہ خدا کا منہ اور خدا کا ہاتھ مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف ہے، حالانکہ اس قسم کا منہ اور ہاتھ وہم وخیال مین نہین آسکتا خدا کی ذات سے خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا تعقل آسان ہے لیکن وہ بھی ہمارے وہم وخیال سے بالاتر ہے، ہم کو کسی ایسے شخص کا وجود معلوم نہین ہے جس کو تفصیل کے ساتھ غیر متناہی چیزون کا علم دفعۃً حاصل ہو حالانکہ ہمارا اعتقاد ہے کہ خداوند تعالیٰ کو اس قسم کا علم حاصل ہے، ہم کو نظر آتا ہے کہ ہر شخص جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کے لیے اس کو آلات وادوات کی ضرورت ہوتی ہے، اور اعمال شاقہ کرنے کے بعد وہ تھک جاتا ہے، حالانکہ خداوند تعالیٰ اپنے افعال مین نہ آلات وادوات کا محتاج ہے، نہ اس کو تکان لاحق ہوتی، خداوند تعالیٰ عرش سے لیکر تحت الثریٰ تک کی مخلوقات کی آواز سنتا ہے، اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے تک کی چھوٹی بڑی چیزین دیکھتا ہے، حالانکہ یہ بات ہمارے وہم وخیال سے بالاتر ہے، مجسمہ ومشبہ کو بھی ان عقائد سے اتفاق ہے، اس لیے جب وہ خود ایسی باتین تسلیم کرتے ہین جو وہم وخیال مین نہین آسکتین تو اس کو کیون نہین تسلیم کرسکتے کہ خدا موجود تو ہے لیکن عالم کے اندر ہے، نہ عالم

کے باہر، انتہا سے انتہا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایسی ذات کا وجود وہم وخیال میں نہیں آسکتا، لیکن خدا کی کونسی چیز وہم وخیال میں آسکتی ہے؟ لیکن امام صاحب نے اس پر غور نہیں کیا کہ ان عقائد کے متعلق شریعت کی تصریحات موجود ہیں، خداوند تعالیٰ نے خود فرمادیا ہے کہ "لیس کمثلہ شیٔ" اس لیے مشبہ ومجسمہ خدا کے منہ اور ہاتھ کو مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف مانتے ہیں، اسی طرح خدا کے افعال وصفات کے متعلق بھی شریعت کی جو تصریحات موجود ہیں اور انہی تصریحات کے مطابق وہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس میں عقل، وہم اور خیال کو کوئی دخل نہیں دیتے، لیکن اس مسئلہ کے متعلق کہ "خدا نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر، نہ کسی حیز میں ہے، نہ کسی جہت میں"، شریعت کی کوئی تصریح موجود نہیں ہے، اس لیے وہ اس قسم کے موجود خارجی کا اس لیے انکار نہیں کرتے کہ وہ وہم وخیال سے بالاتر ہے، بلکہ اس لیے انکار کرتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے بلکہ شریعت میں اس کے برخلاف شہادتیں موجود ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جسمیت کی صفت کے متعلق بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے، لیکن نفی سے زیادہ شریعت میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے، کیونکہ قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں خدا کے لیے منہ اور ہاتھ کا لفظ آیا ہے، اور ان آیتوں سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جسمیت ان صفات میں ہے، جن میں خالق کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، جس طرح اور صفات مثلاً قدرت وارادہ میں اس کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، اسی لیے بہت سے اہل اسلام کا یہ اعتقاد ہے کہ خدا جسم تو ہے لیکن اور اجسام کے مشابہ نہیں ہے، اور حنابلہ اور ان کے بہت سے پیروں کا یہی مذہب ہے،[1]

---

[1] کشف الادلہ ص ۷۲

(۲) مجسمہ اور مشبہ کا دعویٰ ہے کہ "ایک ایسا موجود جو نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل اُسوقت تک ذہن میں نہیں آسکتا جب تک اسکی کوئی نظیر موجود نہ ہو حالانکہ اسکی کوئی نظیر موجود نہیں ہی لیکن امام صاحب نے اس دعویٰ کے باطل کرنے کے لیے یہ دوسرا مقدمہ قائم کیا ہے کہ ہر موجود کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی کوئی نظیر بھی موجود ہو اور اس نظیر کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سرے سے اس کا وجود ہی نہ پایا جائے، کیونکہ ہم کو بداہۃً یہ معلوم ہے کہ عقل کے نزدیک ایک ایسی ذات کا وجود ممکن ہے جس میں ایسے اوصاف پائے جائیں جو اس کے سوا اور چیزوں میں موجود نہ ہوں، اس لیے اس کی نظیر کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بھی موجود نہ ہو، امام صاحب نے بعض عقلی دلیلوں سے بھی اس کو ثابت کیا ہے لیکن یہ سب عقلی احتمالات ہیں، انھوں نے موجودات اور محسوسات سے کوئی ایسی مثال نہیں دی ہے جس سے ثابت ہو کہ ایک ایسی چیز موجود ہے جس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

ان مقدمات کے بعد امام صاحب نے نقلی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے، کہ خداوند تعالےٰ جسمیت، جہت اور حیز سے مبرا ہے، لیکن قرآن و حدیث میں بہ تصریح اس کے متعلق کچھ مذکور نہیں ہے، کسی آیت یا حدیث میں نہ تو خدا کے لیے جسم کا لفظ آیا ہے، نہ صراحۃً اس سے انکار کیا گیا ہے، بلکہ ان دونوں سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، اس لیے امام صاحب نے جو نقلی دلیلیں پیش کی ہیں ان سے بہ تصریح یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ خداوند تعالیٰ جسمیت، حیز اور جہت سے منزہ ہے، بلکہ امام صاحب نے اُن سے یہ نتیجہ نکالا ہے، لیکن یہ نتیجہ کسی طرح یقینی اور قطعی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ نہایت دُور از کار معلوم ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" جس کے صریح معنی یہ

ہین کہ خدا کا کوئی شریک نہین ہے، لیکن امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ
اگر خدا جسم ہوگا تو دو جزؤن سے مرکب ہوگا، اور اس وقت وہ احد یعنی ایک باقی
نہ رہے گا، حالانکہ اولاً تو یہی متفقہ مسئلہ نہین کہ جسم دو جزء سے مرکب ہوتا ہے، بلکہ اشراقیین
جسم کو بسیط مانتے ہین، دوسرے اجسام مختلف اجزاء سے مرکب ہوتے ہین ان کو بھی
عرف عام مین ایک ہی کہا جاتا ہے، دو نہین کہا جاتا،

اسی طرح قرآن مجید مین ہے "کل شیء ھالک الا وجھہ" اور امام صاحب اس سے
یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام حیز و جہت ایک دن فنا
ہوجائین گے، صرف خدا باقی رہے گا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خدا
اس وقت بھی کسی حیز و جہت مین موجود نہین ہے، ورنہ اس کی ذات مین تغیر لازم
آئے گا جو محال ہے، لیکن امام صاحب نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جہت و حیز
موجود چیز نہین ہین، اس لیے وہ فنا نہین ہوسکتین، اور اس کا جواب یہ دیا ہے
کہ جہت اور حیز عدمی چیز نہین ہین، بلکہ وجودی ہین، لیکن اس پر جو دلیل قائم کی ہے
اس سے زیادہ سے زیادہ ان کا وجود ذہنی ثابت ہوتا ہے، حالانکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ
تمام موجودات خارجیہ فنا ہوجائین گے، صرف خدا کی ذات باقی رہے گی، ایک حدیث
مین ہے کہ ایک صحابی نے آپ سے دریافت کیا کہ سب سے پہلے کیا چیز موجود تھی، رسول اللہ صلعم
نے فرمایا کہ "خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی" امام صاحب اس سے یہ نتیجہ مستنبط کرتے
ہین کہ اگر خدا کسی حیز و جہت مین ہوتا تو وہ حیز و جہت اس کے ساتھ موجود ہوتے، حالانکہ اس
حدیث سے اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ حیز و جہت کا
کوئی واقعی وجود نہین ہے، یہ محض اعتباری اور ذہنی چیزین ہین، اور حدیث مین خدا کے ساتھ ذ

چیزون کے وجود کا انکار نہین کیا گیا ہے، بلکہ خارجی چیزون کے وجود کا انکار کیا گیا ہے،

ایک حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ "ایک ایسی اندھیری مین تھا جس کے نیچے نہ پانی تھا، نہ اسکے اوپر ہوا تھی" اور امام صاحب کہتے ہین کہ اس اندھیری سے مراد یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جہت مین نہ تھا، کیونکہ وہ جہت اگر موجود ہوتی تو نظر آتی، لیکن ان دلائل کا جو پایہ ہے وہ ظاہر ہے، امام صاحب ان کی نسبت خود لکھتے ہین :-

ان ھذہ الوجوہ التی ذکرناھا بعضہا قوی وبعضہا ضعیف۱ — یہ دلائل جن کو ہم نے بیان کیا ان مین بعض قوی اور بعض ضعیف ہین،

لیکن ہمارے نزدیک ان مین ایک دلیل بھی صحیح نہین ہے، نہ ان مین یہ تصریح ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی حیز وجہت مین نہین ہے، نہ ان سے یہ بطور نتیجہ کے نکلتا، نقلی دلائل کے بعد امام صاحب نے عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ جسمیت اور جہت و حیز سے منزہ ہے، اور اس پر کرامیہ اور مجسمہ کے جو شبہات تھے ان کو نقل کیا ہے، اور انکا جواب دیا ہے، پھر یہ ثابت کیا ہے کہ تاویل سے مسلمانون کے کسی فرقہ کو مفر نہین، یہان تک کہ امام احمد بن حنبل کو بھی جو تاویل کے سب سے زیادہ مخالف ہین چند حدیثون مین تاویل کرنی پڑی، ان تمام مراتب کے بعد امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی جن سے خداوند تعالیٰ کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، تاویلین کی ہین،

اس قسم کے جو الفاظ ہین ان مین بعض تو

(۱) صرف حدیثون مین،

(۲) اور بعض قرآن وحدیث دونون مین آئے ہین،

۱ اساس التقدیس ص ۱۴

لیکن اس قسم کے جو الفاظ حدیثوں مین آئے ہین ان کی تاویل بعض مقامات پر تو ہو ہی نہین سکتی، اور بعض مقامات پر بہت زیادہ کھینچ تان کرنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "دجال کانا ہے اور خدا کانا نہین ہے"، اور اس حدیث کی کوئی تاویل نہین ہو سکتی، ایک حدیث مین ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ "خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے دونون شانون کے درمیان رکھدیا تو مین نے اپنے سینے تک اس کی ٹھنڈک محسوس کی"، اور امام صاحب نے اس کی دو تاویلین کی ہین، ایک تو کہ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ خدا کو رسول اللہ صلعم کی طرف کس قدر توجہ تھی، دوسرے یہ کہ "ید" کے معنی احسان کے بھی ہین اور یہان یہی معنی مراد ہین، اور دونون شانون کے درمیان ہاتھ رکھنے سے مقصود یہ ہے کہ اس لطف و عنایت کو خدا نے آپ کے دل تک پہنچا دیا، اور اس لطف و عنایت کی ٹھنڈک آپ کو محسوس ہوئی، جیسا کہ اہل عرب کہتے ہین "عیش بارد" خوشگوار عیش،

بعض حدیثین ایسی ہین جن کی تاویل اگرچہ ہو سکتی ہے، لیکن اُن مین جو تفصیلات پائی جاتی ہین ان سے جسمانیت کا تخیل بہت زیادہ وسعت اور وضاحت کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "جب خداوند تعالیٰ اپنی مخلوقات کے درمیان فیصلہ کر چکا تو چت لیٹ گیا، اور اپنے ایک پاؤن کو اٹھا کر دوسرے پاؤن پر رکھدیا" امام صاحب نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے فارغ ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اطمینان سے لیٹ جاتا ہے، اس لیے کسی کام سے فارغ ہونے کے اظہار کا یہ طریقہ ادا ہے لیکن بہر حال اس تفصیل سے جسمانیت کا تخیل زیادہ پیدا ہوتا ہے، ان وجوہ سے امام صاحب نے احادیث احاد پر ایک کلی اور اصولی بحث کی ہے،

اور یہ ثابت کیا ہے کہ اُن سے صرف علم ظنی پیدا ہوتا ہے، اور فقہی احکام مین اگرچہ اس قسم کی ظنی حدیثین قبول کی جاسکتی ہین، لیکن عقائد مین ان کو قبول نہین کیا جاسکتا،

امام صاحب نے اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) اس قسم کی تمام باتین اخبار احاد سے ثابت ہین، اور اخبار احاد سے علم ظنی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ احادیث کے رواۃ معصوم نہین ہین، اس لیے وہ غلطی کرسکتے ہین، لیکن فروعی احکام کے لیے صرف ظن کافی ہے، اس لیے فروعی احکام مین ان حدیثون کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن اصولی مسائل مین اس قسم کی حدیثین قبول نہین کی جاسکتین، حشویہ آیات متشابہات کی تاویل کو اس لیے ناجائز قرار دیتے ہین کہ وہ تاویلین ظنی ہوتی ہین، لیکن اگر یہ اصول صحیح ہے تو اس اصول کی بنا پر ان ظنی حدیثون سے خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کا ثابت کرنا بھی جائز نہین ہوسکتا،

(۲) رواۃ مین سب سے زیادہ بلند پایہ طبقہ صحابۂ کرامؓ کا ہے، لیکن خود صحابہ نے دوسرے صحابہ کی روایتون پر جرح کی ہے، جس سے ان کی روایتین مشکوک ہوجاتی ہین، تاہم چونکہ قرآن مجید مین تمام صحابہ کی مدح وستایش کی گئی ہے، اور اس سے ان کی صداقت کا ظن پیدا ہوتا ہے اس لیے شریعت کے فروعی احکام مین ان کی روایتون کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات کی بنیاد ان ظنی روایتون پر قائم نہین ہوسکتی،

(۳) ملاحدہ نے بہت سی بیہودہ روایتین وضع کی تھین اور ان کو محدثین نے اپنی سادگی اور پاک باطنی سے قبول کرلیا تھا، امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ بقدر طاقت ان روایتون کے چھانٹنے کی کوشش کی، لیکن وہ بہرحال عالم الغیب نہ تھے، اور ان کو

وہ تمام واقعات معلوم نہ تھے، جو رسول اللہ صلعم کے زمانہ سے اس زمانہ تک پیدا ہو گئے تھے،
اس لیے ہم ان کے ساتھ حسن ظن تو ضرور رکھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ جب ہم کو کوئی
ایسی حدیث نظر آئے جس میں کوئی اس قسم کی بات ہو جو رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب
نہیں کی جا سکتی تو ہم یہ یقین کر لیں گے کہ وہ ملاحدہ کی بنائی ہوئی ہے،

(۴) محدثین بالکل معمولی وجوہ کی بنا پر بہت سی حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں، مثلاً
فلاں شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محبت رکھتا تھا، اس لیے وہ رافضی تھا، منکر جہمی
قدری تھا، اس لیے ان کی روایتیں مقبول نہیں، جب یہ حالت ہے تو جو لوگ ایسی
روایتیں کرتے ہیں، جن سے خداوند تعالیٰ کی الوہیت اور ربوبیت ہی باطل ہو جاتی
ہے تو ان کی روایتیں بطریق اولیٰ نہیں قبول کرنی چاہئیں

(۵) یہ بالکل بدیہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کسی مجلس میں کوئی بات ایک بار
سن لے، پھر ۲۰ سال کے بعد اس کی روایت کرے تو وہ بعینہٖ اس کے الفاظ کی روایت
نہیں کر سکتا، اخبار احاد کی بھی یہی حالت ہے کہ جن لوگوں نے ان کو رسول اللہ صلعم سے
سنا اور انھوں نے اس کو لکھا نہیں بلکہ ان کے سننے کے بیسویں سال بعد ان کی روایت
کی، اس لیے ممکن ہے کہ یہ الفاظ خود روایتوں کے ہوں، یا وہ حدیث کا بہت سا حصہ
بھول گئے ہوں، یا ترتیب کلام بدل دی ہو، بہر حال ان احتمالات کے بعد خداوند تعالیٰ
کی ذات و صفات کے متعلق ان حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جا سکتا،

لیکن با ایں ہمہ قرآن و حدیث میں اس قسم کے جسقدر الفاظ آئے ہیں، امام صاحب
نے ان کی تاویلیں کی ہیں، اور ان تاویلوں کی صحیح وجہ تو جیسا کہ امام صاحب نے خود لکھا
ہے یہ ہے کہ قرآن مجید اہل عرب کی زبان اور عادت کے مطابق نازل ہوا ہو[1]، اسلیے

لہ اساس التقدیس ص ۱۹۱

اس لیے ان الفاظ کے استعمال سے چارہ کار نہ تھا، اور اس بنا پر امام صاحب نے ان تاویلون کے جو فلسفیانہ وجوہ بیان کیے ہین، وہ بالکل غیر ضروری اور دور از کار ہین، مثلاً

واصنع الفلک باعیننا (ہود-ع) اور ہماری آنکھون کے سامنے ایک کشتی بنا

مین اگر آنکھ کے حقیقی معنی مراد لیے جائین تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ خدا کے ایک چہرے پر بہت سی آنکھین ہون اور یہ ایک بدنما شکل ہے، یا اگر

بل یداہ مبسوطتان (مائدہ-۹) بلکہ اس کے دونون ہاتھ کشادہ ہین

کے ظاہری معنی لیے جائین تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تشنجی آدمیون کی طرح خدا کے ہاتھ پھیلے ہوئے ہون، حالانکہ خدا اس سے منزہ ہے،

اسی طرح امام صاحب کی بعض تاویلین بھی بعید از عقل ہین، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی شکل وصورت ہے، لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہین بلکہ یہ مطلب ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو خود حضرت آدم علیہ السلام کی صورت پر پیدا کیا، کیونکہ دہریہ کہتے ہین کہ انسان صرف مرد اور عورت کے مادہ سے ایک مدت مین افلاک وعناصر کے اثر سے پیدا ہوتا ہے، اور اطبا وفلاسفہ کا خیال ہے کہ انسان کی موجودہ صورت قوت مصورہ کی پیدا کی ہوئی ہے، لیکن رسول اللہ صلعم نے ان خیالات کو اس طرح باطل کیا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم کی صورت نطفہ، افلاک وعناصر اور قوت مصورہ کے اثر کے بغیر دفعتہً پیدا کر دی، لیکن یہ تاویل نہایت دور از کار ہے، البتہ زبان ومحاورہ کے مطابق ان الفاظ کی جو تاویلین امام صاحب نے کی ہین، وہ صحیح ہین، لیکن ان کے نقل کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ اس قسم کے جو الفاظ ہین ان کی

دو قسمین ہین :-

(۱) ایک تو وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً ہاتھ، آنکھ اور منہ وغیرہ،

(۲) دوسرے وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت نہین ثابت ہوتی، البتہ جسمانیت ان کے لیے لازم ہے، مثلاً ہنسنا، اور رونا، وغیرہ کہ ان کے لیے منہ اور آنکھ کا ہونا لازمی ہے، پہلی قسم کے صرف چند الفاظ ہین جو قرآن مین آئے ہین یعنی وجہ، عین، ید، قبضہ، یمین، جنب اور ان الفاظ کی تاویل نہایت آسانی کے ساتھ ہوسکتی ہے، مثلاً جن آیتون مین وجہ کا لفظ آیا ہے ان مین بعض موقعون پر ذات الٰہی اور بعض موقعون پر رضائے الٰہی مراد ہے، مثلاً

کل شیء ھالک الا وجھہ (قصص) — اسکی ذات کے سوا سب چیزین فنا ہونے والی ہین،

ین وجھہ کے معنی منہ کے نہین بلکہ ذات کے ہین،

اور

انما نطعمکم لوجہ اللہ (دہر۔۲) — ہم تم کو صرف خدا کی رضامندی کیلیے کھلاتے ہین،

ین اس کے معنی رضائے الٰہی کے ہین،

عین کا لفظ جن آیتون مین آیا ہے اس سے توجہ، اہتمام اور نگرانی مراد ہے، کیونکہ لوگ جس چیز کی طرف زیادہ توجہ رکھتے ہین یا اسکی نگرانی کرتے ہین، اس کو اپنی نگاہ کے سامنے رکھتے ہین، اس لیے ان آیتون سے

واصنع الفلک باعیننا (ہود۔۴) — اور ہماری آنکھون کے سامنے ایک کشتی بنا

ولتصنع علی عینی (طہٰ۔۲) — تم ہماری آنکھون کے سامنے پرورش پاؤ،

یہی توجہ اہتمام اور نگرانی مقصود ہے،

ید کا لفظ جن آیتون مین آیا ہے ان مین بعض موقعون پر قدرت اور بعض موقعون پر بخل یا فیاضی اور بعض موقعون پر شرف و اعزاز مقصود ہے، مثلاً

| | |
|---|---|
| یَدُ اللہ فوق ایدیھم (فتح-۱) | خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھون کے اوپر ہے۔ |

مین ہاتھ سے قدرت اور

| | |
|---|---|
| یَدُ اللہِ مَغْلُولَۃٌ (مائدہ-۹) | خدا کا ہاتھ بندھا ہوا ہے |
| بل یداہ مبسوطتان (مائدہ-۹) | بلکہ اس کے دونون ہاتھ کشادہ ہین |

مین بخل اور فیاضی اور

| | |
|---|---|
| ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدای (ص-۵) | اے ابلیس جس چیز کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اسکو سجدہ کرنے سے تجھے کونسی چیز مانع ہوئی۔ |

مین شرف و اعزاز مقصود ہے،

قرآن مجید کی اس آیت مین

| | |
|---|---|
| والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ (زمر-۷) | قیامت کے دن ساری زمین اس کی ایک مٹھی مین ہوگی |

مین بھی مٹھی سے قدرت اور ملک مراد ہے،

اس آیت مین

| | |
|---|---|
| والسموات مطویات بیمینہ (زمر-۷) | اور آسمان (کتاب کی طرح) لپٹے ہوئے اس کے داہنے ہاتھ مین ہون گے، |

مین بھی یمین سے یہی معنی مراد ہین،

یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ (زمر - ۶) | افسوس میری اس کوتاہی پر جو مین نے پاس خدا (ملحوظ رکھنے) مین کی،

جنب سے پہلو نہین بلکہ ذات مراد ہے،

جنب کے سوا یہ تمام الفاظ حدیثون مین بھی آئے ہین، اور ان حدیثون مین بھی یہی معنی نہایت آسانی کے ساتھ لیے جا سکتے ہین، البتہ بعض جگہ اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو ایک مٹھی خاک سے جس کو اس نے تمام زمین سے لیا پیدا کیا، کیونکہ یہان مٹھی سے قدرت کے معنی مراد نہین لیے جا سکتے، البتہ اس کی تاویل بھی آسانی سے ہوسکتی ہے، کیونکہ جب کسی چیز کی مقدار کی کمی بیان کرنی مقصود ہوتی ہے، تو یہ لفظ استعمال کرتے ہین، مثلاً مٹھی بھر آدمیون سے کیا ہوسکتا ہے، لیکن بعض حدیثون مین دشواری پیش آتی ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "دجال کانا ہے اور خدا کانا نہین ہے" اور امام خطابی صاحب اس حدیث کی کوئی تاویل نہین کرسکے ہین، بلکہ لکھا ہے کہ "اس سے پہلے کوئی اور فقرہ تھا، جو روایت مین مذکور نہین، اگر وہ فقرہ مذکور ہوتا تو یہ اشکال پیش نہ آتا، اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ ہین اور انھون نے جب یہ روایت کی کہ "میت پر اس کے اہل وعیال کے رونے سے عذاب ہوتا ہے"، تو حضرت عائشہؓ نے قرآن مجید کی ایک آیت کی رو سے اس پر اعتراض کیا، اور کہا کہ اس فقرہ سے پہلے رسول اللہ صلعم نے ایک دوسرا فقرہ کہا تھا، اور وہ فقرہ اگر روایت مین مذکور ہوتا تو یہ اعتراض نہ پیدا ہوتا، یہی حالت اس حدیث کی بھی ہے،

یہ وہ الفاظ ہین جو قرآن وحدیث دونون مین آئے ہین، لیکن اس قسم کے چند

الفاظ اور ہیں جو صرف حدیثوں میں مذکور ہیں، مثلاً صورت، شخص، کف، ساعد، اصبع، انامل، رجل، قدم اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلیں کی ہیں، مثلاً صورت کے معنی صفت کے بھی ہیں، جیسے اس واقعہ کی صورت یہ ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے، یعنی اس کی کیفیت یا صفت یہ ہے، اس لیے اس حدیث کے کہ "میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں دیکھا" یہ معنی ہیں کہ میں نے اس کو اچھی حالت یا اچھی صفت میں دیکھا، شخص کے معنی ذات معینہ کے ہیں، اور اس حدیث میں کہ "کوئی شخص خدا سے زیادہ غیرت کو پسند نہیں کرتا" خدا کی مخصوص ذات مراد ہے، کف کے لفظ سے بھی وہی استعارہ کیا جا سکتا ہے، جو ید کے لفظ سے کیا جا سکتا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ "ایک شخص ایک لقمہ صدقہ دیتا ہے اور وہ خدا کی ہتھیلی میں بڑھکر پہاڑ ہو جاتا ہے، جس سے صرف اس صدقہ کی اہمیت کا اظہار مقصود ہے، ساعد کا بھی یہی حال ہے، حدیث میں ہے کہ "خدا کی کلائی تمھاری کلائی سے زیادہ مضبوط ہے"، اور اس سے صرف قوت کا اظہار مقصود ہے، اصبع کی بھی یہی کیفیت ہے، حدیث میں ہے کہ "لوگوں کے دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہیں، جس سے کمال قدرت مراد ہے، ایک حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ صلعم کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ "خداوند تعالیٰ تمام مخلوقات کو ایک انگلی پر، آسمان و زمین کو ایک انگلی پر، درخت کو ایک انگلی پر اور خاک کو ایک انگلی پر اٹھا لیتا ہے، آپ یہ سنکر ہنس پڑے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی:

ما قدروا اللہ حق قدرہ (حج۔۱۰) | یہ لوگ اللہ کی قدرت نہیں سمجھے جیسی اس کی قدرت ہے،

اس روایت کے راوی حضرت عبد اللہ کہتے ہین کہ آپ اظہار تعجب اور اسکی تصدیق کیلیے ہنتے تھے، لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ آپ کی یہ ہنسی استہزائی تھی، چنانچہ ایک روایت مین ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہی آیت پڑھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس کلام کا انکار کیا، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے بھی اظہار قدرت ہی مراد ہے۔

انامل کا لفظ جس حدیث مین ہے اس سے بھی مزید اہتمام و توجہ مراد ہے، حدیث مین ہے کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے شانے پر رکھا تو مین نے اس کی انگلیون کے پورون کی ٹھنڈک محسوس کی" یعنی خدا نے مجھ پر توجہ و شفقت کی اور مین نے اس کے لطف و لذت وکو محسوس کیا، کیونکہ اہل عرب کے محاورے مین لطف و لذت کے لیے ٹھنڈک کا لفظ استعمال کرتے ہین اور کہتے ہین "برد اللہ تلک الدیار" خدا اس دیار کو ٹھنڈا کرے، البتہ جس حدیث مین رجل اور قدم کا لفظ آیا ہے، اس کی تاویل مین امام صاحب کو بڑی زحمت پیش آئی ہے، حدیث مین ہے کہ جنت اور دوزخ نے آپس مین جھگڑا کیا، دوزخ نے کہا کہ جبارون اور متکبرون سے مجھے امتیاز بخشا گیا، اور جنت نے کہا تو پھر مجھ مین صرف کمزور اور پست درجہ کے مسلمان کیون داخل کیے گئے، اس پر خدا نے جنت سے کہا کہ تو میری رحمت ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندون مین سے جس پر چاہتا ہون رحم کرتا ہون، اور دوزخ سے کہا کہ تو میرا عذاب ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندون مین سے جس کو چاہتا ہون عذاب دیتا ہون، اور تم مین سے ہر ایک کے بھرنے کے لیے لوگ موجود ہین، لیکن خدا جب تک جہنم مین اپنے پاؤن نہ رکھدیگا وہ نہ بھرے گی"، ایک حدیث مین پاؤن کے بجائے قدم کا لفظ آیا ہے، لیکن امام صاحب زبان و محاورہ کے مطابق اس حدیث کی کوئی عمدہ تاویل نہین کر سکے، اس لیے بہت سے

عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا ضعف ثابت کیا ہے،

لیکن اسکے صحیح مان لینے کے بعد امام صاحب نے اسکی تاویل یہ کی ہو کہ جو شخص جھگڑا چکانے کے لیے درمیان مین پڑتا ہے اس کی نسبت محاورے مین کہا جاتا ہے کہ اس نے اس معاملے کے درمیان اپنا پاؤن رکھ کے جھگڑے کو چکا دیا، لیکن یہ اردو اور فارسی کا محاورہ ہے، امام صاحب نے عربی زبان سے اس کی کوئی مثال پیش نہین کی ہے، دوسری قسم کے جو الفاظ ہین ان مین بعض تو جذبات سے تعلق رکھتے ہین، مثلاً ہنسنا، خوش ہونا، تعجب کرنا، حیا کرنا، غصہ کرنا، ان مین ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا لفظ حدیثون مین اور حیا اور غصہ کرنے کا لفظ قرآن مجید مین آیا ہے، اور اس قسم کے الفاظ کے متعلق امام صاحب نے ایک کلی اصول یہ بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے متعلق ان اوصاف سے ان کی ابتدا مراد نہین ہوتی، بلکہ ان کا انجام مراد ہوتا ہے، مثلاً حیا اس جسمانی تغیر کا نام ہی جو ننگ و عار کے خوف سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس کی ابتدائی حالت ہے، لیکن اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ انسان اس قسم کے افعال سے باز آتا ہے، جو موجب ننگ و عار ہوتے ہین، اسی طرح غصہ کی ابتدائی حالت یہ ہوتی ہے کہ انسان کے دل کا خون جوش مارنے لگتا ہے اور اس مین انتقام کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو سزا دیتا ہے جس پر اس کو غصہ آیا ہے، قرآن مجید مین خداوند تعالیٰ کی نسبت حیا، اور غصہ کرنے کا جو لفظ آیا ہے، اس سے ان کا یہی آخری نتیجہ مراد ہے، یعنی برے کام سے باز آنا اور سزا دینا، اسی طرح ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا جو لفظ حدیثون مین آیا ہے، اس سے پسندیدگی اور رضامندی کا اظہار مقصود ہے،

لیکن اس قسم کے زیادہ تر الفاظ وہ ہین جو جسم سے تعلق رکھتے ہین، مثلاً ملنا، آڑ مین ہونا،

قریب ہونا، آنا، اوترنا، نظر آنا، ظاہر ہونا، اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلین کی ہین، مثلاً

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهٖ (کہف-۱۲) | جسکو اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو ہو

مین لقاء سے دیدار الٰہی مراد ہے کیونکہ جو شخص کسی سے ملتا ہے، اس کو اس کا دیدار حاصل ہوجاتا ہی

كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ (تطفیف-۱) | یہی لوگ ہین جو اس وقت اپنے پروردگار سے آڑ مین رکھے جائین گے،

مین آڑ سے مراد یہ ہے کہ ان لوگون کو دیدار الٰہی نصیب نہ ہوگا یا یہ کہ یہ لوگ اس کے احسان وفضل سے محروم رہین گے، لیکن حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ نور کے ستر پردون مین ہی، اور امام صاحب اس کی کوئی صحیح تاویل نہین کرسکے ہین،

قریب ہونے سے قرب رحمت مراد ہے،

ان الفاظ مین سب سے زیادہ اہم آنے اور اترنے کا لفظ ہے جو قرآن وحدیث مین خداوند تعالیٰ کی نسبت بہ تصریح آیا ہے، قرآن مجید مین ہے،

هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ (بقرہ-۲۴) | کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہین کہ اللہ بادلون کا چھتر لگائے فرشتون کو ساتھ لیے ان کے سامنے آموجود ہو،

وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (فجر-۱) | تمھارا پروردگار آئے گا اور فرشتے صف بستہ اسکے جلو مین ہون گے)

اور حدیث مین ہے کہ "اخیر رات کے ثلث حصے مین خداوند تعالیٰ دنیا کے آسمان پر اُترتا ہے، اور پکارتا ہے کہ کیا کوئی گنہگار توبہ کرتا ہے؟ کیا کوئی استغفار کرنے والا ہے؟ کیا

کوئی دعا کرنے والا ہو، کیا کوئی سوال کرنے والا ہے، اسی طرح فجر تک پکارتا رہتا ہے، اور امام صاحب نے ان کی تاویل مین غیر ضروری طوالت سے کام لیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اصل نکتہ بھی بیان کر گئے ہین، یعنی آیتون مین اس طرز بیان سے شان و شوکت، رعب و داب اور خوف و ہیبت کا اظہار مقصود ہے، حقیقی طور پر آنا مقصود نہین، چنانچہ لکھتے ہین کہ

| | |
|---|---|
| والمقصود تمثیل تلک الحالة | اس حالت کی تمثیل بادشاہ کی حالت سے |
| بحال الملک اذا حضر فانه | مقصود ہے کہ جب وہ خود آجاتا ہے تو اس کے |
| یظهر بمجرد حضوره من | آنے سے ہیبت و سیاست کے وہ آثار ظاہر ہوتے |
| آثار الهیبة والسیاسة مالا | ہین جو اس کی تمام فوج کے آنے سے بھی |
| یظهر بحضور عساکره کلها | ظاہر نہین ہو سکتے تھے، |

حدیث مین خدا کے اترنے سے نزول رحمت مراد ہے، اور اس کے لیے رات کا اخیر حصہ اس لیے مخصوص کیا گیا ہے کہ مختلف حیثیتون سے یہ عبادت کا نہایت اہم وقت ہے، اسی کے ساتھ اس سے ان عبادت گذارون کے اعزاز کا اظہار بھی مقصود ہے، کیونکہ اگر کوئی بادشاہ کسی کے پاس اس کی اصلاح حالت کے لیے خود آئے تو اس سے اس کو اعزاز حاصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ خدا کا بندون کی بھلائی کے لیے خود اترنا ان کے اعزاز کا سبب تھا، اس لیے اترنے کا لفظ مجازاً اسی اعزاز کے لیے استعمال کیا گیا،

اسی طرح قرآن مجید مین بہت سی آیتین ہین جن سے خدا کے لیے جہت کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً بعض آیتون مین ہے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، بعض آیتون مین ہے کہ خدا اوپر ہے، بعض آیتون مین خدا کے لیے اعلیٰ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو علو سے مشتق ہے، بعض آیتون مین ہے کہ خدا کی طرف فرشتے اور روحین چڑھتی ہین، بعض آیتون سے صاف ثابت ہوتا ہے

کہ خدا آسمان میں ہے، ایک آیت میں ہے کہ خدا نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنی طرف اٹھایا" ان تمام آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اوپر ہے، اور اس قسم کی آیتیں اس کثرت سے ہیں کہ ان کو متشابہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اگر متشابہ ہوتیں تو صحابہ اور تابعین اس کی تاویلیں کرتے، لیکن ان سے اس قسم کی تاویلیں منقول نہیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیتیں محکم ہیں،

حدیثیں ان آیتوں سے بھی واضح ہیں، معراج کے واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خدا آسمان پر ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "خدا آسمان کے اوپر اپنے عرش پر ہے" پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے خیمہ کی شکل بنائی، اور فرمایا کہ وہ اسی طرح ہے، امام صاحب نے ان تمام آیتوں اور حدیثوں کی تاویلیں کی ہیں، لیکن درحقیقت ان آیتوں اور حدیثوں کے متعلق امام صاحب کا اصلی میلان سلف کے عقیدے کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

وعند ہذا نختار مذہب السلف ونقول لما عرفنا بتلک القواطع العقلیة انه لیس مراد الله تعالیٰ من هذه الآیات اثبات الجهة لله تعالیٰ فلا حاجة بنا بعد ذلک الی بیان ان مراد الله تعالیٰ من هذه الآیات ما هی وهذا الطریق اسلم فی ذوق النظر وعن الشغب ابعد (اساس التقدیس ص ۱۰۵)

اب ہم سلف کا مذہب اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب ہم نے ان عقلی دلائل سے جان لیا کہ ان آیتوں سے خداوند تعالیٰ کا مقصد جہت کا ثابت کرنا نہیں ہے تو اس کے بعد ہم کو اس بات کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان آیتوں سے خدا کا کیا مقصد ہے؟ اور یہ طریقہ ذوق نظر میں زیادہ محفوظ اور شور و شغب سے زیادہ دور ہے،

۱؎ اساس التقدیس ص ۱۰۵

امام صاحب نے اخیر عمر میں ایک کتاب اقسام لذات میں لکھی تھی، جس کی تھوڑی سی عبارت علامہ ابن قیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیہ میں نقل کی ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصلی عقیدہ وہی ہے، جو سلف کا تھا، چنانچہ لکھتے ہیں کہ "ان حقائق کے انکشاف کے لیے بہت سے غور و فکر کے بعد میں نے صحیح اور بہتر طریقہ قرآن مجید کا پایا اور وہ یہ ہے کہ غور و فکر کو چھوڑ دیا جائے، خدا کی تعظیم میں مبالغہ تو کیا جائے، لیکن اس کی تفصیلات میں غوض و فکر سے احتراز کیا جائے، تنزیہ کے متعلق میں یہ آیتیں

| | |
|---|---|
| وَاللّٰہُ الْغَنِیُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ (محمد ۴) | اللہ بے نیاز ہے اور تم محتاج ہو |
| لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (شوریٰ ۲) | کوئی چیز اس جیسی نہیں |
| قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ (اخلاص ۱) | وہ اللہ ایک ہے، |

اور اثبات کے متعلق یہ آیتیں

| | |
|---|---|
| اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی | رحمٰن عرش پر ہے |
| یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ (نحل ۵) | اپنے پروردگار سے جو انکے اوپر ہے ڈرتے رہتے ہیں |
| اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ (فاطر ۲) | اسی کی طرف اچھی باتیں چڑھتی ہیں |
| قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ (نساء ۱۱) | کہدو کہ (نفع و نقصان) سب اللہ کی طرف سے ہے |

اور ناسزاوار باتوں سے خدا کی تنزیہ کے متعلق یہ آیت پڑھتا ہوں

| | |
|---|---|
| مَآ اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللّٰہِ (نساء ۱۱) | تجھ کو کوئی فائدہ پہنچے تو سمجھ کہ اللہ کیطرف سے ہے، |

اسی اصول کے مطابق اور آیتوں کو خیال کر لو[۱]

[۱] اجتماع الجیوش الاسلامیہ صفحہ ۱۲۰ و ۱۲۱

ان مباحث کے بعد یہ بتادینا ضروری ہے کہ اسلام مین سب سے پہلے جعد بن درہم نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا عرش پر ہے، وہ حران کا باشندہ تھا، جہان بہت سے صابئہ اور فلاسفہ رہتے تھے، اور خدا کے متعلق ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کی ذات مین صرف سلبی یا اضافی اوصاف یا وہ اوصاف پائے جاتے ہین جو ان دونون سے مرکب ہین، انہی صابیہ اور فلاسفہ سے اس نے اس عقیدہ کو اخذ کیا، پھر جہم بن صفوان نے اسی جعد سے اس عقیدہ کو لیا اور اس کی اشاعت کی، دوسری صدی مین بشر بن غیاث مریسی اور اس کے ہمعصرون کے ذریعہ سے یہ عقیدہ پھیلا، اور اسی لئے اس قسم کی تاویلات کین، یہی تاویلات ہین جو ابوبکر بن فورک کی کتاب التاویلات، اور امام صاحب کی تاسیس التقدیس، اور ابو علی جبائی، عبد الجبار بن احمد ہمدانی، ابو الحسین بصری، ابن عقیل اور امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات مین موجود ہین۔[1] اور ان تمام تاویلات کی بنیاد اس پر قائم ہے کہ اس قسم کے اوصاف و الفاظ سے خدا کا جسم ہونا لازم آتا ہے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ خدا عرش پر ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ یا تو عرش سے بڑا ہوگا یا چھوٹا ہوگا یا اس کے برابر ہوگا، کیونکہ جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو لازمی طور پر یہی تین صورتین پیدا ہوتی ہین، اور خدا کے متعلق یہ تینون صورتین محال ہین، لیکن جو لوگ سلف کا عقیدہ رکھتے ہین ان کے نزدیک اس قسم کی احتمال آفرینیون سے تشبیہ و تعطیل دونون لازم آتی ہے، یعنی جو لوگ یہ تین صورتین پیدا کرتے ہین وہ پہلے تو خدا کو جسم سے تشبیہ دیتے ہین، لیکن چونکہ خدا جسم کے مشابہ نہین ہوسکتا اس لیے وہ اس کے عرش پر ہونے ہی سے انکار کردیتے ہین، اسلیے یہ عقیدہ تشبیہ و تعطیل دونون کا مجموعہ بنجاتا ہے، حالانکہ سلف نے ان دونون صورتون کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی تھی، یعنی ان کے نزدیک خدا عرش پر تو ہے

[1] رسالۃ عقیدۃ الحمویۃ الکبری ص ۴۲۵، ۴۲۶

لیکن اس کا عرش پر ہونا اور تمام اجسام سے مختلف ہے، اس لیے ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے جو لوازم پیدا ہوتے ہیں وہ خدا کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے۔[۱] اسی عقیدہ کو سلف اس طرح بیان کرتے ہیں کہ "خدا کا عرش پر ہونا تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں"، اور اس عقیدہ کی تشریح علامہ ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے کہ جب تک عالم محسوس میں عالم غیر محسوس کی نظیر موجود نہ ہو ہم کو عالم غیر محسوس کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً جب تک ہم کو شہد، دودھ اور انگور کی لذت نہ معلوم ہو ہم جنت میں ان چیزوں کی لذت کا تصور نہیں کر سکتے۔ اس لیے محسوس اور غیر محسوس میں ایک قسم کی مشابہت و مشارکت کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غیر محسوس کو سمجھ سکیں، لیکن باوجود اس مشابہت و مشارکت کے جنت کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت دنیا کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت سے اس قدر مختلف ہے کہ اس دنیا میں اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ "میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کیے ہیں جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی دل میں ان کا احساس پیدا ہوا، عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کا یہی اختلاف ہے، جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ متشابہ کا علم صرف خدا کو حاصل ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا علمائے راسخین کو بھی اس کا علم ہے دونوں کا قول صحیح ہے، کیونکہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علمائے راسخین کو بھی اس کا علم ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ان الفاظ کے معنی جانتے ہیں اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی کو اس کا علم نہیں ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ

[۱] العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ ص ۴۲۹

خدا کے سوا کسی کو ان کی کیفیت معلوم نہین ہے، تو جب عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کی مخلوقات مین باوجود اس مشابہت اور مشارکت کے یہ اختلاف ہی، تو خالق اور مخلوق کے اوصاف مین باوجود مشارکت و مشابہت کے جو اختلاف ہوگا اس کا علم خدا کے سوا کسی کو ہو ہی نہین سکتا، سلف کے زمانے مین لفظ تاویل کے یہی دو معنی تھے ایک تو لفظ کے ظاہری معنی جس کا علم تمام علماء کو حاصل تھا، دوسرا اس معنی کی حقیقت خارجی اور اس کی کیفیت جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہین، انہی دونون معنون کی بنا پر وہ کہتے تھے کہ خدا کی نسبت قرآن و حدیث مین ہاتھ پاؤن کا جو لفظ آیا ہے اس کے ظاہری معنی ہم کو معلوم ہین اور ہم ان پر ایمان رکھتے ہین، لیکن ان کی حقیقت اور کیفیت ہم کو معلوم نہین، اس کا علم صرف خدا کو ہے، اور ہم اس سے بحث نہین کر سکتے، باقی تاویل کے یہ معنی کہ کسی دلیل کی وجہ سے لفظ کے راجح معنی کو چھوڑ کر اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائین" متاخرین کی اصطلاح ہے اور اسی اصطلاح کی بنا پر ان الفاظ کے ظاہری معنی سے چونکہ خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے جو عقلی دلیل سے محال ہی، اس لیے وہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان کے مرجوح معنی مراد لیتے ہین، لیکن سلف تاویل کے اس معنی سے واقف نہ تھے، نہ قرآن مجید مین یہ لفظ اس معنی مین آیا ہے، اس لیے وہ ان الفاظ کی تاویل نہین کرتے بلکہ ان کے ظاہری معنی کو بیان کر کے ان کی کیفیت اور حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہین، اور امام صاحب کا میلان اسی مذہب کی طرف ہے،

# مسئلۂ خیر و شر

یہ مسئلہ خداوند تعالیٰ کے وجود، خداوند تعالیٰ کی توحید اور خداوند تعالیٰ کی تنزیہ تینوں سے تعلق رکھتا ہے، ملاحدہ جن کو خداوند تعالیٰ کے وجود سے انکار ہے کہتے ہیں کہ "دنیا میں نہایت کثرت سے ظلم و جور، قتل و خونریزی، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے، اس لیے کیونکر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق، رحیم اور عادل ہے، اگر خدا قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی اور راستبازی پیدا کرنی چاہیے تھی، فریب، جھوٹ، فسق، فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام اور بیرحمی کے وجود کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی صاحب ارادہ اور مختار خدا نہیں ہے، بلکہ صرف لاآف نیچر ہے، اور وہ بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے، نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر و تریاق، رنج و طرب، زندگی و موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں، نہ وہ رحیم ہے، نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر۔"

ثنویہ اور مجوس جو توحید کے منکر ہیں وہ بھی اسی بنا پر دو خدا مانتے ہیں کہ دنیا میں خیر و شر، لذت و الم، موت و زندگی، مرض و صحت کا وجود پایا جاتا ہے، اور ایک ہی شخص میں خیر و شر کے یہ دونوں متضاد اوصاف نہیں پائے جاسکتے، اس لیے اگر دنیا کا خدا ایک ہوتا تو کیوں ایک کو زندگی دیتا اور ایک کو موت، کیوں ایک کو دولتمند

بنانا اور ایک کو فقیر؟ اس تخصیص سے ثابت ہوتا ہے کہ نیکی اور بدی کے دو مختلف خدا ہیں، ایک نیکی کو اور دوسرا بدی کو پیدا کرتا ہے[1]،

اس مسئلہ کی اسی وسعت اور اہمیت کی بنا پر فلاسفہ، متکلمین اور محدثین سب نے اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے، شیخ نے اشارات میں، امام صاحب نے مباحث مشرقیہ میں اور ابن قیم نے شفاء العلیل میں اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ طے کرنا چاہیے کہ خیر وشر کا سوال کس اصول اور کس عقیدہ کے رو سے پیدا ہوتا ہے؟ ایک ملحد کو تو اس مسئلہ سے کوئی سروکار نہیں، اس کے نزدیک نظام عالم صرف لاآف نیچر پر قائم ہے، جو نہ رحیم ہے، نہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر، اس لیے اس کے نزدیک زہر وتریاق، رنج وطرب، اور خیر وشر سب یکساں ہیں، فلاسفہ کے اصول کے مطابق بھی خیر وشر کا سوال نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ وہ اگرچہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک خدا فاعل بالاختیار نہیں بلکہ موجب بالذات ہے، یعنی اس کی ذات سے افعال کا صدور بلا ارادہ اور بلا اختیار ہوتا ہے، اور اس حالت میں خیر وشر کا مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، آفتاب بلاارادہ وبلا اختیار روشنی کو پھیلاتا رہتا ہے، اور اس کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ یہ روشنی خیر ہے یا شر؟ مضر ہے یا مفید؟ چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں،

| | |
|---|---|
| ولقائل ان یقول للفلاسفة | ایک شخص فلاسفہ سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اس |
| ان البحث عن ھذہ المسئلة | مسئلہ سے بحث کرنے کی ذمہ داری تم پر تھا پیے |
| ساقط عنکم علی حسب اصولکم | اصول کے مطابق عائد نہیں ہوتی، اس لیے |

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۳۸

فيكون خوضكم فيه من الفضول
لان البحث عن هذه المسئلة
لا يستقيم الا مع القول بان
فاعل العالم مختار لان قول
القائل لم وجد الشر في افعال
الله تعالى انما يتوجه اذا كان
تعالى مختاراً يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذا دون ذالك واما اذا كان
موجبا لذاته بحيث يستحيل
عقلاً ان لا يكون مصدرا
لما صدر عنه لم يكن ان يقال
لم فعل هذا دون ذالك لان
جوابه هو انه انما وجدت
هذه الافعال عنه لان ذاته
تعالى كان موجبة لها لذاته
وكان يستحيل في العقل عدم
صدورها عنه سواء كانت
تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة

اس مسئلہ میں تمہارا پڑنا فضول ہے، کیونکہ
جب تک یہ نہ مانا جائے کہ دنیا کا خالق مختار
ہے، اس مسئلہ سے بحث کرنا ٹھیک نہیں
ہے، کیونکہ کسی کا یہ کہنا کہ خدا کے افعال
میں برائی کیوں پائی جاتی ہے اس وقت
صحیح ہو سکتا ہے جب خدا مختار ہو اور اسکو
ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو
تاکہ یہ کہا جاسکے کہ یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں
نہیں کیا؟ لیکن جب وہ موجب بالذات
ہو یعنی اس نے جو کچھ کیا اس کا نہ کرنا اس
کے لیے عقلاً محال ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا
کہ اس نے یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں نہیں
کیا؟ کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ
یہ افعال اس سے اس لیے صادر
ہوئے کہ اس کی ذات ان کے لیے
موجب بالذات تھی، اور ان کا
نہ کرنا اس کے لیے عقلاً محال تھا
خواہ یہ افعال نیک ہوں یا
خواہ بد

اشاعرہ کے اصول کے مطابق بھی خیر و شر کی بحث نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ وہ اگرچہ خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں، لیکن حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں، یعنی ان کے نزدیک عقلاً کوئی چیز اچھی یا بری نہیں ہے، بلکہ خدا جو کچھ کرتا ہے وہ سب اچھا ہوتا ہے، چنانچہ امام صاحب شرح اشارات میں لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| واما انہ لابد من القول بالحسن | لیکن حسن و قبح عقلی کا قائل ہونا |
| والقبح العقلیین لانا بتقدیر | اس لیے ضروری ہے کہ اگر ہم اس |
| ان لانقول بذالک کان الکل | کے قائل نہ ہوں تو خدا کے ہر فعل |
| حسنا صوابا من اللہ تعالیٰ | کو اچھا ماننا پڑے گا، جیسا کہ اشعریہ |
| علی ماھو قول الاشعریۃ | کا قول ہے، |

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلاسفہ اور اشاعرہ کے اصول کے مطابق خیر و شر کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا، البتہ یہ بحث معتزلہ کے اصول کے مطابق پیدا ہوتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار بھی مانتے ہیں، اور اسی کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہیں اور ان دونوں اصول کے مطابق اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ زہر کے پیدا کرنے میں خدا کی کیا مصلحت ہے؟ موذی جانور کیوں پیدا کیے گئے؟ فسق و فجور کی تخلیق کیوں ہوئی؟ اور ان سوالات کے جواب دینے کے لیے موجودات کی تقسیم پانچ صورتوں میں کی جا سکتی ہے،

(۱) وہ موجودات جن میں صرف خیر محض پایا جاتا ہے، یعنی ان میں کوئی برائی نہیں پائی جاتی،

(۲) وہ موجودات جن میں خیر غالب ہوتا ہے، یعنی ان میں اگرچہ کسی قدر برائی

بھی پائی جاتی ہے، لیکن بھلائی کا پلہ برائی سے بھاری ہوتا ہے،

(۳) وہ موجودات جن مین بھلائی اور برائی دونون برابر ہوتی ہین،

(۴) وہ موجودات جن مین بھلائی سے زیادہ برائی پائی جاتی ہے،

(۵) وہ موجودات جن مین صرف برائی ہی برائی پائی جاتی ہے،

ان مین پہلی قسم کا وجود تو عین حکمت اور مصلحت کے مطابق ہے، لیکن یہ قسم صرف عالم علوی تک محدود ہے، دنیا مین اس کا وجود نہین پایا جاتا،

دوسری قسم کا وجود بھی حکمت و مصلحت کے موافق ہے، کیونکہ تھوڑی برائی سے بچنے کے لیے اگر اس کو پیدا نہ کیا جائے، تو بہت سی بھلائیون سے دست بردار ہونا پڑے گا، اس لیے بہت سے فوائد کے لیے تھوڑے سے نقصان کا برداشت کر لینا حکمت و مصلحت کے بالکل مطابق ہے، مثلاً آگ مین بہت سے فوائد ہین، لیکن اس سے کبھی کبھی بعض حیوان یا انسان جل بھی جاتے ہین، اس لیے اگر اس نقصان کی وجہ سے بچنے کے لیے آگ نہ پیدا کی جائے تو آگ کے ان تمام فوائد سے جو ان جزئی نقصانات سے بدرجہا زائد ہین محروم ہونا پڑے گا، اور دنیا مین صرف اسی قسم کا وجود ہے، اس کے علاوہ آخر کی تینون قسمین موجود نہین ہین، کیونکہ دنیا مین اگرچہ مرض بھی موجود ہے، لیکن صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے، دنیا اگرچہ رنج و غم سے خالی نہین ہے لیکن خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے، لیکن امام صاحب اس دوسری قسم پر بھی اعتراض کرتے ہین کہ خدا نے یہ تھوڑی سی برائی بھی کیون پیدا کی؟ خدا جب فاعل مختار ہے تو اس کو آگ مین جلانے کی خاصیت اسی موقع پر پیدا کرنی چاہیے تھی جہان جلانا مفید ہوتا، لیکن جہان جلانا مضر ہے وہان یہ خاصیت نہین پیدا کرنی

چاہیے تھی، اور اس اعتراض کا جواب اس کے سوا نہیں ہے کہ خدا کو فاعل مختار نہ مانا جائے[1]

جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے لیکن امام صاحب کا عقیدہ نہیں، کیونکہ وہ تو بذات خود اشعری ہیں، اور اشاعرہ کے نزدیک خیر و شر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں، اور اس کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہیں، اور ان دونوں اصول کے بعد اس اعتراض کا ان کے نزدیک اسکے سوا کوئی جواب نہیں کہ وہ فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کریں، اس کے علاوہ اس تقسیم سے پہلے خیر و شر کی ماہیت سے بحث کرنی چاہیے، اور فلاسفہ نے اس پر جو بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیر وجودی اور شر عدمی ہے، اور اس کو انھون نے مثالون سے ثابت کیا ہے، مثلاً قتل کو شر کہا جاتا ہے، لیکن اس مین جو چیزین وجودی ہین ان مین کوئی شر نہیں پایا جاتا، قاتل کا قتل پر قادر ہونا، تلوار کا کاٹنے اور گردن کا کٹ جانے کے قابل ہونا کوئی بری چیز نہیں، بلکہ قاتل کی قدرت، تلوار کی تیزی، گردن کی نرمی، یہ سب چیزین اوصاف کمالیہ مین داخل ہین، صرف ایک چیز بری ہے یعنی مقتول کی موت اور وہ عدمی چیز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیر وجود اور شر عدم کا نام ہے، اس لیے موجودات مین کوئی چیز بری نہیں ہے، اسی مسئلہ کی تعبیر یون بھی کی جاتی ہے، کہ خیر و شر اضافی چیزین ہین، یعنی دنیا کی چیزون مین بالذات کوئی برائی نہیں پائی جاتی بلکہ بالعرض پائی جاتی ہے، آگ مین جلانے کی جو خاصیت ہے، وہ بذات خود بری نہیں ہے، بلکہ آگ کا کمال ہے، البتہ جو شخص اس سے جل جاتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ بری ہو جاتی ہے

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۵۲۲

لیکن امام صاحب کے نزدیک اس طریقہ سے خیر وشر کی ماہیت متعین نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کہنا کہ "خیر موجود اور شر معدوم ہے"، ایک قضیہ موجبہ ہے جس کا موضوع خیر و شر ہیں، اس لیے یہ قضیہ اس وقت تک صحیح نہیں تسلیم کیا جا سکتا جب تک اس موضوع یعنی خیر وشر کی ماہیت کا تعین و تصور نہ ہو جائے، لیکن چند مثالوں کے جمع کر دینے سے اس قسم کا تعین و تصور یقینی طور پر نہیں پیدا ہو سکتا، بلکہ عرف عام میں شر کے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شر ایک وجودی چیز ہے، کیونکہ عرف عام میں شر رنج والم کو یا اس چیز کو کہتے ہیں جس سے رنج والم پیدا ہو اور رنج والم بالاتفاق وجودی چیزیں ہیں، بلکہ بعض لوگوں کے نزدیک لذت کے معنی ہی رنج والم کے زائل ہونے کے ہیں، اس لیے یہ لوگ لذت کو عدمی چیز سمجھتے ہیں، لیکن رنج والم کے وجودی ہونے میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عرف عام میں شر تو بہر حال وجودی چیز ہے، البتہ خیر عدمی چیز ہو سکتا ہے، اب تمام الفاظ و عبارت کو چھوڑ کر ہم انسان یا حیوان کی حالت پر غور کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتی،

(۱) یا ان کو صرف لذت ہی لذت حاصل ہوگی،

(۲) یا صرف رنج والم ہی حاصل ہوگا،

(۳) یا لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہوگا،

۱- پہلی صورت میں تو بعض حکماء نفس لذت کے وجود ہی کے منکر ہیں، چنانچہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے کہ لذت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ رنج والم زائل ہو جائیں، کھانے پینے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ بھوک اور پیاس کی تکلیف سے نجات مل گئی، یہی وجہ ہے کہ جب بھوک اور پیاس کی شدت ہوتی ہے

تو کھانے پینے کی لذت زیادہ ملتی ہے، یہی حال تمام لذتون کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج والم کا ازالہ ہین، البتہ فلاسفہ اور متکلمین کو اس پر متعدد حیثیتون سے اعتراضات ہین

(۱) ایک تو یہ کہ لذتون مین فرق مراتب ہوتا ہے، کوئی لذت زیادہ قوی ہوتی ہے، کوئی کم، لیکن عدمی چیزون مین تفاوت نہین ہوتا، اس لیے اگر لذت عدمی چیز ہو تو اس فرق مراتب کے کوئی معنی نہین،

(۲) دوسرے یہ کہ ہم بعض آوازون کو سنکر اور بعض صورتون کو دیکھکر لذت محسوس کرتے ہین، حالانکہ ان کے سننے اور دیکھنے سے پہلے ہمارے ذہن مین ان کا کوئی تصور نہ تھا، اس لیے یہ نہین کہا جا سکتا کہ ان کے شوق کی تکلیف کے ازالہ سے یہ لذت ہوئی ہے، اسی طرح بعض اشخاص کے دیکھنے سے ہم کو لطف حاصل ہوتا ہے، حالانکہ اگر وہ ہمارے سامنے سے چلے جائین تو ہم کو کوئی تکلیف نہین ہوتی، اس حالت مین یہ کیونکر کہہ سکتے ہین کہ تکلیف سے نجات پانے کا نام لذت ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر لذت تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو جو لوگ ضعفِ اشتہا کے مرض مین مبتلا ہین ان کو اس مرض کے ازالہ کے لیے تلخ دواؤن کا استعمال نہین کرنا چاہیے کیونکہ تکلیف کے پیدا کرنے کے لیے تکلیف اٹھانا کوئی دانشمندانہ کام نہین ہے،

اس سے ثابت ہوا کہ لذت ایک وجودی چیز ہے، لیکن بہرحال اگر لذت عدمی چیز ہے، جیسا کہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے تو انسان یا حیوان کو حصول لذت کیلیے پیدا کرنا بالکل بے معنی ہے، لیکن اگر وہ وجودی چیز ہے، جیسا کہ فلاسفہ و متکلمین کی رائے ہی، تو اس حالت مین بھی جب ہم غور کرتے ہین، تو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مین لذت کا وجود بہت کم ہے، عام طور پر جو چیز پائی جاتی ہے، وہ یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، صحت کے معنی

یہ ہین کہ بدن مین کوئی تکلیف نہین، اسباب معیشت یعنی گھر، جائداد اور جاہ و مال سب تکلیفون ہی کے ازالہ کا ذریعہ ہین۔ کھانے پینے، اور عمدہ کپڑون کے پہننے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، اس کے معنی بھوک پیاس اور گرمی اور سردی کی تکلیف سے بچنے کے ہین، شاید یہ کہا جائے کہ اگر لذت صرف تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو ایک کھانے کو دوسرے کھانے پر ترجیح کیون دی جاتی ہے؟ بھوک کی تکلیف سے تو اچھے اور برے دونون کھانے نجات دلا سکتے ہین لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ برا کھانا اپنی خاصیت، بو اور ذائقہ کی وجہ سے تکلیف دہ ہوتا ہے، اور اچھے کھانے مین یہ عیب نہین ہوتا، اسلیے برا کھانا ناگوار طریقہ سے، اور اچھا کھانا خوشگوار طریقہ سے بھوک کی تکلیف کو دور کرتا ہے، اسی بنا پر ایک کو دوسرے پر ترجیح دیجاتی ہے، بہرحال عام طور پر جو چیز دنیا مین پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج والم ہے، یا رنج والم کا ازالہ ہے، رنج والم کے ازالہ کے علاوہ جو لذتین موجود ہین وہ بہت کم ہین، کثرت صرف رنج والم کی ہی جن مین بعض تو نہایت قوی ہوتے ہین، مثلاً امراض، اور بعض ضعیف جن سے انسان کو کسی حالت مین نجات نہین ملتی، مثلاً غم و فکر، خوف و اندیشہ، غصہ و ندامت، روزی اور کاروبار کی فکر، بدبو، ناگوار چیزون کا دیکھنا، مکھی، مچھر اور کھٹملون کی تکلیفین جن کا کوئی شمار نہین کیا جا سکتا، اس سے ثابت ہوا کہ دنیا مین رنج والم کو حقیقی لذتون پر غلبہ حاصل ہے، اس لیے یہ کہنا کہ دنیا مین خیر، شر پر غالب ہے غلط ہے، اور ان تھوڑی سی لذتون کے لیے انسان اور حیوان کو ان تکلیفون مین مبتلا کرنے کے لیے ان کو پیدا کرنا تخلیق کا عمدہ مقصد نہین ہو سکتا،

(۲) دوسری صورت مین حیوان اور انسان کی تخلیق کا مقصد صرف یہ ہوگا کہ ان کو صرف رنج والم مین مبتلا رکھا جائے اور یہ شر محض ہے، جس کو کوئی شخص خداوند تعالی کیطرف

منسوب نہیں کر سکتا،

۳۔ تیسری صورت یعنی یہ کہ انسان اور حیوان کو لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہو تخلیق کی علت ہی نہیں ہو سکتی، اس سے تو بہتر یہی تھا کہ وہ پیدا ہی نہیں کیے جاتے، کیونکہ اس صورت میں عدم اور وجود میں کوئی فرق ہی نہیں باقی رہتا،

ان ہی اشکالات سے بچنے کے لیے معتزلہ نے ان تینوں صورتوں سے الگ تخلیق کا ایک چوتھا مقصد قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ خدا نے انسان اور حیوان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ دنیا میں رہ کر فائدہ اٹھائیں، لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ اس فائدہ سے دنیوی فوائد مراد نہیں ہو سکتے، کیونکہ دنیا میں جو رنج والم پائے جاتے ہیں، ان کے مقابل میں وہ اس قدر کم ہیں جیسے دریا میں قطرہ، بلکہ اس سے اخروی فوائد مراد ہیں، اور اسی نکتہ کو علامہ ابن قیم نے اس طرح بیان کیا ہے کہ

"خداوند تعالیٰ کی حکمت کی بنیاد اس اصول پر قائم ہے کہ سعادت اور راحت بغیر تکلیف و مصیبت کے حاصل نہیں ہو سکتیں، اسی لیے جنت مصیبتوں سے اور دوزخ شہوت پرستیوں سے گھری ہوئی ہے، خدا نے جنت کو اگرچہ حضرت آدم علیہ السلام ہی کے لیے پیدا کیا تھا، تاہم ان کو جنت سے اسی اصول کی بنا پر نکالا کہ وہ تکلیف اور مصیبت کو برداشت کر کے دائمی طور پر جنت میں داخل ہوں، اس لیے ان کو جنت سے اس لیے نہیں نکالا کہ وہ دنیا میں ہو کر محض تکلیف و مصیبت برداشت کریں، بلکہ اس لیے کہ وہ جنت میں پہلے سے بہتر طریقہ پر داخل ہوں، اور جنت کے پہلے اور دوسرے داخلہ میں کس قدر فرق ہے، رسول اللہ صلعم مطعم بن عدی کی پناہ میں بھی مکہ میں داخل ہوئے تھے، لیکن مکہ میں فتح مکہ کے بعد آپ کا جو داخلہ ہوا کیا ان دونوں میں فرق نہیں ہے، دنیا میں تکلیف و

مصیبت اٹھانے کے بعد مسلمانون کو جنت مین جو راحت اور لذت نصیب ہوگی، کیا اس راحت اور لذت سے زیادہ نہین ہے، جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی جب وہ ابتدا ہی سے جنت مین پیدا کیے گئے ہوتے، جو شخص مرض کی تکلیف اٹھانے کے بعد اچھا ہوا اس کو صحت کی لذت اس شخص سے زیادہ حاصل ہوگی، جو کبھی بیمار ہی نہین ہوا، اور عقلا، کا اتفاق ہے کہ کمالات کے حاصل کرنے کے لیے تکلیف کا اٹھانا ایک مستحسن فعل ہے، اور جو لوگ اس مقصد کے لیے تکلیف اٹھانے سے گریز کرتے ہین وہ دنی اور پست ہمت خیال کیے جاتے ہین،[1]

امام صاحب نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے قرآن مجید سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، خداوند تعالیٰ قرآن مجید مین کہتا ہے

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ کَبَدٍ (بلد-۱) ہم نے انسان کو تکلیف مین پیدا کیا

اور اس سورہ کی تفسیر اگرچہ خود امام صاحب نے نہین لکھی ہے، تاہم ان ہی کے اصول وطرز پر لکھی گئی ہے، اور اس اصول وطرز کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ اس دنیا مین کوئی لذت نہین ہے، بلکہ جس چیز کو لذت خیال کیا جاتا ہے وہ کسی تکلیف سے بچنے کی ایک صورت ہے، کھانے اور پہننے کی لذت بھوک سردی اور گرمی کی تکلیف سے بچنے کا نام ہے، اس لیے انسان کے لیے صرف دو چیزین ہین، یا تکلیف یا تکلیف سے بچنا، اور اس آیت کے یہی معنی ہین، اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے لیے قیامت ایک ضروری چیز ہے، کیونکہ جس حکیم نے انسان کو پیدا کیا اگر اس تخلیق سے اس کا صرف یہ مقصد ہو کہ وہ تکلیف اٹھائے تو یہ رحمت کے مخالف

[1] شفاء العلیل ص ۳۰۵

اور اگر یہ مقصد ہے کہ نہ تکلیف اٹھائے، نہ لذت حاصل کرے تو اس کے پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر یہ مقصد ہے کہ وہ لطف و لذت حاصل کرے تو ہم بیان کر چکے ہین کہ اس دنیا مین کوئی لطف و لذت نہین ہے، بلکہ انسان کے لیے اس دنیا مین تکلیف اور مصیبت کے سوا کچھ نہین ہے؛ اس لیے اس دنیا کے بعد ایسی دنیا کا وجود ضروری ہے، جو سعادت، لذت اور عزت کا مرکز ہو،[۱] لیکن خلقت انسانی کے مقصد کی تعیین مین ہم کو ان احتمال آفرینیون کی ضرورت نہین، بلکہ خود خداوند تعالیٰ نے اس کا مقصد یہ بتا دیا ہے

| | |
|---|---|
| وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ | اور ہم نے جنون اور آدمیون کو صرف اس غرض |
| اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (ذاریات۔۳) | سے پیدا کیا ہے کہ ہماری عبادت کرین، |

اور اس عبادت کے لیے تکلیف، مصیبت اور نقصان ضروری ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہین کہ "غلامون کا آزاد کرنا، صدقہ دینا، ایثار و ہمدردی کرنا، عفو و درگذر سے کام لینا، صبر کرنا، غصہ کو ضبط کرنا، تکلیفین اٹھانا خدا کی عبدیت مین داخل ہین، اسلیے جب تک کفر نہ ہو جس کا نتیجہ غلامی ہے غلامون کے آزاد کرنے کی عبودیت نہین حاصل ہو سکتی، جب تک ظلم و عدوان نہ ہو صبر، عفو و درگذر اور غصہ کے ضبط کرنے کی عبودیت کا وجود نہین ہو سکتا، جب تک فقر و احتیاج نہ ہو صدقہ، ایثار اور ہمدردی کی عبودیت ظاہر نہین ہو سکتی، اس لیے اگر تمام مخلوقات کی حالت یکسان ہو تو ان تمام عبودیتون کا خاتمہ ہو جائے، حالانکہ وہ خدا کو بہت زیادہ محبوب ہین، اور انھی کے لیے خدا نے جن و انس کو پیدا کیا ہے"[۲]، غرض دنیا مین نہ کوئی لذت ہی، نہ حصولِ لذت تخلیقِ انسانی

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۵۳ تفسیر سورہ بلد [۲] شفاء العلیل ص ۲۲۲

کا مقصد ہے، بلکہ دنیا مین جو کچھ رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، اب اس رنج و الم کے ازالے کی دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ انسان آخرت سے غافل ہو کر صرف اپنے ذاتی رنج والم کا ازالہ کرے، یعنی ذاتی طور پر لطف و مسرت اٹھائے، دوسرے یہ کہ ذاتی لطف و مسرت سے دستبردار ہو کر صرف آخرت کے لطف و مسرت حاصل کرنے کیلیے دوسرون کے رنج والم کا ازالہ کرے، پہلی صورت ملحدانہ ہے اور اس کو جسقدر ترقی دیجائیگی اسیقدر اس ملحدانہ خیال کو ترقی ہوگی یہی وجہ ہے کہ ملاحدہ کا گروہ دنیا کے رنج والم کو برداشت نہین کرسکتا، اور ان کی وجہ سے خدا کے وجود، خدا کی رحمت، اور خدا کی قدرت کا انکار کرتا ہے لیکن خداوند تعالیٰ نے سورہ بلد مین اس خیال کی تردید کی اور بتایا کہ رنج والم کے ازالہ یا حصولِ لذت کا یہ صحیح راستہ نہین ہے،

| | |
|---|---|
| لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ کَبَدٍ | ہم نے آدمی کو (ایسی مخلوق) بنایا ہے کہ (ہمیشہ) مصیبت |
| اَیَحْسَبُ اَنْ لَّنْ یَّقْدِرَ عَلَیْہِ اَحَدٌ | مین رہے، کیا وہ اس خیال مین ہے کہ اس پر |
| یَقُوْلُ اَھْلَکْتُ مَالًا لُّبَدًا اَیَحْسَبُ | کسی کا بس نہ چلیگا (شیخی مین آکر) کہتا ہے کہ مین نے |
| اَنْ لَّمْ یَرَہٗ اَحَدٌ (بلد-۱) | ڈھیرون مال اڑا دیا کیا وہ یہ سمجھتا ہے کہ (فضول دولت |

یعنی انسان آخرت سے بے پروا ہو کر اپنے ذاتی رنج والم کے ازالہ کے لیے جس کا دوسرا نام حصول لذت ہے اپنی جو دولت اڑاتا ہے وہ خدا کا بتایا ہوا صحیح راستہ نہین ہے بلکہ اس کے علاوہ خدا نے ایک دوسرا راستہ بھی بتایا ہے، اور وہ یہ کہ انسان آخرت کے خیال سے اپنی دولت کو اپنے سے زیادہ مصیبت زدون کے رنج والم کے ازالے مین صرف کرے،

| | |
|---|---|
| اَلَمْ نَجْعَلْ لَّہٗ عَیْنَیْنِ وَلِسَانًا | کیا ہم نے اس کو دو آنکھین اور زبان |

| | |
|---|---|
| وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ | اور دو ہونٹھ نہیں دیئے اور اسکو نیکی (و بدی) |
| فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرٰىكَ | کے دونون رستے (بھی) دکھا دیئے پھر وہ گھاٹی سے ہو کر |
| مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعٰمٌ | نہیں نکلا، اور (اے پیغمبر) تم کیا سمجھے کہ گھاٹی (سے ہو کر نکلنا) |
| فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ | کیا (مراد) ہے (گھاٹی سے مراد) کسیکی گردن کا (غلامی یا |
| أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ | قرض کے پھندے سے) چھڑا دینا یا بھوک کے دن یتیم کو |
| مِنَ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَتَوَاصَوْا | خصوصاً جبکہ (وہ اپنا) رشتہ دار (بھی ہو) یا محتاج خاک نشین کو |
| بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ | (کھانا) کھلانا (تو جو نا حق کی سختی مارتا ہے چاہیے تھا |
| أُولٰئِكَ أَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ وَالَّذِينَ | کہ اس گھاٹی میں ہو کر گذرتا) اسکے علاوہ ان لوگون |
| كَفَرُوا بِاٰيٰتِنَا هُمْ أَصْحٰبُ | کے (زمرے) میں ہوتا جو ایمان لائے اور ایک دوسرے |
| الْمَشْئَمَةِ ............ | کو صبر کی ہدایت کرتے رہے، اور (نیز ایک دوسرے کو |
| ............ | (خلق خدا پر) رحم کرنے کی ہدایت کرتے رہے یہی لوگ |
| ............ | (آخرت میں) مبارک (خوش نصیب) ہونگے |
| ............ | اور جن لوگون نے ہماری آیتون سے انکار کیا |
| (البلد - ۱) | وہی منحوس (بدنصیب) ہون گے، |

خیر و شر یا لذت و الم کا یہی امتیاز دنیا مین انسان کی تمام تکلیفون اور مصیبتون کا سبب ہے اور حضرت آدم علیہ السلام اسی امتیاز کی بنا پر جنت سے نکل کر دنیا کے شدائد و آلام مین مبتلا ہوئے، چنانچہ تورات مین ہے کہ جنت مین دو درخت تھے، ایک نیک و بد کی پہچان کا اور دوسرا زندگی جاوید کا، تورات کی رو سے حضرت آدم علیہ السلام کو اسی نیک و بد کی پہچان کے درخت کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا، لیکن انھون نے اس کو کھالیا، اور

اس وجہ سے سب سے پہلے ان کو اپنی برہنگی کا علم ہوا، آخر خدا نے ان کو جنت سے نکالدیا، کہ وہ زندگی کے درخت کا پھل کھا کر خدائی کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں، جب وہ جنت سے نکالے گئے تو ان سے کہا گیا (سفر تکوین ۲)

"اور اس درخت سے کھایا جس کی بابت مین نے تجھ سے حکم کیا کہ اس سے مت کھانا، زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی اور تکلیف کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اس سے کھائیگا اور وہ تیرے لیے کانٹے اور اونٹکٹارے اُگائے گی، اور تو کھیت کی نبات کھائے گا، اور تو اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا، جب تک کہ زمین مین پھر نہ جائے"

قرآن پاک مین اس درخت کا نام جس کے پھل کھانے سے حضرت آدم علیہ السلام کو روکا گیا تھا تصریحاً مذکور نہین، لیکن ایک آیت سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیک و بد کے شناخت کا درخت تھا، اور شیطان نے یہ کہکر ان کو کھلایا کہ یہ حیاتِ جاوید کا درخت ہے، مگر اس کے کھانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو اپنی برہنگی کا علم ہو گیا، جو نیک و بد کی تمیز کا نتیجہ ہے، اور اسی برہنگی کی تکلیف کے دور کرنے کے لیے ان کی عملی جد و جہد کا سلسلہ شروع ہوا

| | |
|---|---|
| فوسوس الیہ الشیطان قال | شیطان نے آدم کو وسوسہ دیا، کہا اے آدم |
| یا آدم ھل ادلک علی شجرۃ | کیا مین تجھے حیاتِ جاودانی کا درخت بتاؤن |
| الخلد وملک لا یبلی فاکلا | اور ایسی سلطنت کا جو کبھی پرانی نہ ہو (آدم اور حوا) |
| منھا فبدت لھما سوآتھما | دونون نے اس درخت کا پھل کھایا تو انکی بری |
| وطفقا یخصفان علیھما من | چیزین ان پر کھل گیئن اور لگے باغ بہشت کے |
| ورق الجنۃ (طٰہٰ - ۷) | پتے اپنے اوپر چپکانے، |

لیکن اگر انھون نے شیطان کا کہا نہ مانا ہوتا اور جنت ہی مین رہتے تو خیر و شر یا لذت و الم کے ادراک و امتیاز سے جو تکلیفین پیدا ہوتی ہین ان سے محفوظ رہتے،

| | |
|---|---|
| فَقُلْنَا یَا آدَمُ اِنَّ ھٰذا عَدُوٌّ لَّکَ | تو ہم نے (آدم سے) کہا کہ آدم (ابلیس) |
| وَ لِزَوجِکَ فَلَا یُخرِجَنَّکُمَا مِنَ | تمھارا اور تمھاری بی بی کا دشمن ہے تو ایسا نہ ہو |
| الجَنَّۃِ فَتَشقیٰ، اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوعَ | کہ تم دونون کو بہشت سے نکلوا کر باہر کرے، |
| فِیھَا وَلَا تَعرٰی وَ اَنَّکَ لَا تَظمَأُ | اور تمھاری شامت آجائے، اور بہشت مین |
| فِیھَا وَلَا تَضحیٰ (طٰہٰ - ۷)۔۔۔۔ | تجھکو یہ ملا ہے کہ اس مین تو نہ بھوکا ہوگا، |
| ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ | نہ ننگا، نہ پیاسا ہوگا اور نہ دھوپ کی تپش |
| ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ | سے تکلیف اٹھائے گا۔ |

لیکن قرآن و حدیث مین جنت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ صرف اسقیدر نہین ہے کہ اہل جنت تمام دنیوی شدائد و آلام سے محفوظ رہین گے اور ان کی حالت اس بچے کی سی ہوگی جو مان کے پیٹ مین رہتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ کھانے پینے رہنے سہنے، اوڑھنے پہننے غرض ہر قسم کی لذتون سے بہرہ اندوز ہون گے، لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ لذت کے معنی رنج و الم کے ازالہ کے سوا اور کچھ نہین اس لیے اگر جنت مین رنج و الم کا وجود ہی نہین ہے تو فلسفیانہ حیثیت سے اس مین لذت کا وجود بھی نہین ہے، خیر و شر، لذت و الم، تکلیف و آرام ایک مفہوم اضافی ہین جن مین ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ہو ہی نہین سکتا، اس کے ساتھ جنت کی لذت کو ابدی کہا جاتا ہے، اور کوئی لذت ابدی نہین ہو سکتی، اگر ایک شخص صبح سے شام تک مسلسل برف کا پانی پیتا رہے، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ

دور جدید کا ایک فلسفی لکھتا ہے،

لذت والم میں استمرار و دوام نہیں پایا جاتا، ان کی طبیعت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ وہ زود فنا ہوں، اس لیے اگر لذت ہمیشہ قائم رہے تو لذت باقی نہ رہے گی، اور جب الم میں استمرار و دوام پیدا ہو جاتا ہے تو اس میں کمی پیدا ہو جاتی ہے، اور کبھی الم کی کمی لذت بنجاتی ہے، اس بنا پر لذت اسی وقت لذت ہے جب تک اس میں استمرار و دوام نہ ہو اور لذت کا تصور تک نہیں ہو سکتا جب تک الم کے ساتھ اس کا لحاظ نہ کیا جائے، اور لذت ابدی کا وجود جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے، افلاطون کے بیان کے مطابق ایک بے معنی بات ہے، افلاطون کی رائے کے مطابق دیوتا لوگ الم سے ناواقف ہیں، اس لیے وہ لذت کا احساس بھی نہیں کرتے[1]

اس کی فلسفیانہ وجہ اس نے یہ بیان کی ہے کہ احساس کی بنیاد تبدیلی پر ہے" اگر کوئی چیز ہمیشہ قائم رہے تو چونکہ اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اس لیے ہم اس کا احساس ہی نہیں کرتے، گھڑی کی کھٹکھٹاہٹ اور چکی کی گڑگڑاہٹ کی آواز جب تک قائم رہتی ہے، ہم اس کو محسوس نہیں کرتے، لیکن جب وہ رک جاتی ہے، تو ہم کو اس کا احساس ہوتا ہے،

یہ اعتراض خود ہمارے مفسرین کے دل میں بھی کھٹکا ہے، چنانچہ سورہ دہر میں لذات جنت کا مفصل بیان جن آیتوں میں کیا گیا ہے، ان میں ایک آیت ہے:

| | |
|---|---|
| متکئین فیھا علی الآرائک | بہشت میں تختوں پر تکیے لگائے بیٹھے ہونگے، |
| لا یرون فیھا شمسا ولا زمھریرا | وہاں انکو نہ آفتاب کی تپش معلوم ہوگی اور نہ |

[1] الآراء والمعتقدات ص ۷، للیبان

| | |
|---|---|
| ودانية عليهم ظلالها | (جاڑے کی) ٹھار اور درختوں کے سائے |
| (الدہر-۱) | ان پر جھکے پڑتے ہیں ۔ |

اور اس آیت پر تفسیر کبیر میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سایہ وہاں ہوتا ہے جہاں دھوپ ہوتی ہے، اس لیے اگر جنت میں دھوپ نہیں ہے تو وہاں سایہ کیونکر ہوگا؟ پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جنت کے درختوں کی حالت ایسی ہوگی کہ اگر وہاں دھوپ کا گذر ہوتا تو وہ سایہ کرتے،[۱] یہی اعتراض بھوک اور پیاس پر بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر جنت میں اہل جنت کو بھوک اور پیاس معلوم نہ ہوگی تو ان کو کھانے پینے کا لطف کیونکر حاصل ہوگا؟

اب اس اعتراض کے رفع کرنے کی صرف دو صورتیں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ لذت کو وجودی چیز تسلیم کیا جائے جیسا کہ بعض حکماء کا مذہب ہے یعنی لذت کے لیے الم اور اس کا ازالہ ضروری نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر گذرا بعض صورتیں ایسی بھی نکلتی ہیں کہ بغیر ازالہ الم کے بھی لذت ہو جاتی ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک دنیا میں اس قسم کی لذتیں بہت کم ہیں، عام طور پر دنیا میں یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، اور ان کے مقابل میں اس قسم کی وجودی لذتیں صرف شاذ ونادر صورتوں میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ شرح اشارات میں لکھتے ہیں،

| | |
|---|---|
| ان الغالب علی احوال الخلق | مخلوق کے حالات پر غالب یا تو الم ہے |
| اما الالم واما دفع الالم وان | یا الم کا ازالہ اور وہ لذت جو ایک کیفیت |
| اللذة الحاصلة التی ھی کیفیة | وجودی ہے، اور الم کے ازالہ کے علاوہ |
| وجودیة زائدة علی زوال الالم | ہے، صرف شاذ ونادر صورتوں میں |

۱؎ تفسیر کبیر جلد ۶ ص ۲۶۴

ليست الا في صورة نادرة جدا
كالقطرة في البحر مثل ما عداه نموه
من الالتذاذ بصورة او صوت
ما عرف وجودهما قبل ادراكهما
ومثل ما يشبه ذلك واما
الالام فكثيرة جدا وان كان
بعضها في غاية القوة كالامراض
وبعضها ضعيفة

پائی جاتی ہے، جیسے دریا مین قطرہ
پایا جاتا ہے، اور یہ صورتین وہ ہین جو ہم نے
اس صورت اور آواز سے لذت اندوز
ہونے کی گنائین، جن کا وجود ان کے ادراک
سے پہلے معلوم نہ تھا، اور اسی قسم کی اور چیزین
لیکن آلام بکثرت ہین، اگرچہ ان مین بعض
نہایت قوی ہوتے ہین، جیسے امراض
اور بعض ضعیف،

اس لیے دنیا مین ان آلام و مصائب کے مقابل مین ان چند حقیر لذتون کا حصول تخلیقِ انسانی کا مقصد نہین ہو سکتا، لیکن جنت مین یہ نظام بالکل بدل جائیگا تمام دنیوی آلام و مصائب کا خاتمہ ہو جائے گا، اور وجودی لذتون کی فراوانی ہو جائیگی بھوک تو نہین معلوم ہوگی، لیکن کھانے کا لطف آئے گا، پیاس تو نہین معلوم ہوگی لیکن پینے کی لذت حاصل ہوگی، بعینہٖ اس طرح، جس طرح ہم بعض حسین صورتون کو دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہین، حالانکہ پہلے سے ہمارے دل مین ان کی طلب وخواہش نہین ہوتی،

قرآن مجید کی بعض آیتون سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دنیوی لذتون مین تکلیف و مضرت کا جو حصہ شامل ہوتا ہے، وہ اخروی لذتون مین شامل نہ ہوگا، مثلاً جنت مین شراب تو ہوگی لیکن اس مین تکلیف و مضرت یعنی خمار اور نشہ نہ ہون گے،

ويطوف عليهم ولدان مخلدون — غلمان (بہشت) جو ہمیشہ لڑکے ہی بنے

بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون (واقعہ - ۱)

(اور ایسی) شراب کے صاف کے جام لاتے اور لیجاتے ہونگے جس (کے پینے) سے نہ تو انکو درد سر ہو (جو خمار میں ہوتا ہے) اور نہ بکواس لگے

حدیث میں ہے کہ جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس کو وہ نعمت ملے گی کہ پھر تکلیف نہ ہوگی، نہ ان کے کپڑے بوسیدہ ہون گے، نہ ان کی جوانی زائل ہوگی، وہاں ایک منادی یہ پکار کر کہے گا کہ تمہارے لیے یہان وہ تندرستی ہے کہ پھر بیمار نہ پڑوگے وہ زندگی ہے کہ پھر موت نہ آئے گی، وہ جوانی ہے کہ پھر بوڑھے نہ ہوگے، اور وہ آرام ہے کہ پھر تکلیف نہ پاؤگے[1]

(۲) دوسرے یہ کہ دنیوی اور اخروی لذتون کی حقیقت دنیوی لذتون سے بالکل مختلف ہی، لیکن اس حقیقت کا علم خدا کے سوا کسی اور کو حاصل نہین،

فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون (سجدہ - ۲)

تو کوئی شخص بھی نہین جانتا کہ لوگون کے (نیک) اعمال کے بدلے مین کیسی کیسی آنکھون کی ٹھنڈک ان کیلیے چھپا رکھی گئی ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ جنت کی راحت ولذت کی حقیقت ہمارے علم وفہم سے پوشیدہ ہے، حدیث شریف مین ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ

یقول اللہ عزوجل اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین

خداوند تعالی فرماتا ہے کہ مین نے اپنے نیک بندون کے لیے وہ سامان مہیا کیا ہی جسکو

---

[1] صحیح مسلم باب فی دوام نعیم اہل الجنۃ

رات ولا اذن سمعت ولا — نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا اور نہ

خطر علی قلب بشر — کسی انسان کے دل مین اس کا خیال آیا،

اس کے بعد آپ نے یہی آیت پڑھی،[1]

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ دنیا اور جنت کی چیزون مین صرف نام کا اشتراک ہے، اس کے علاوہ ان مین اور کسی قسم کی مشابہت نہین،

محدثین کے نزدیک اس قسم کی چیزون کو جنکا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہین ہوسکتا تشابہ کہتے ہین، اور اس اصول کو اختیار کرکے انھون نے اپنے آپ کو ان تمام اعتراضات سے محفوظ کرلیا ہے، جو خدا کی ذات وصفات کے متعلق کیے جاتے ہین، کیونکہ ان تمام اعتراضات کا منشا صرف یہ ہو کہ پہلے خدا کی ذات وصفات کو مادی چیزون سے تشبیہ دیجاتی ہے پھر ان مین مادی چیزون کے لوازم وخصوصیات کو ثابت کرکے اعتراضات کیے جاتے ہین، اور ان کی تاویلین کی جاتی ہین، لیکن خدا نے خود فرمادیا ہے "لیس کمثلہ شئ" اور اس آیت کے رو سے خدا کی ذات وصفات کو کسی دوسری چیز سے تشبیہ ہی نہین دیجاسکتی جو تمام اعتراضات کی بنیاد ہے، یہ اصول صرف خدا کی ذات وصفات ہی تک محدود نہین ہے، بلکہ خدا کے افعال پر بھی منطبق ہوتا ہے، اور اس سے وہ تمام اعتراضات اٹھ جاتے ہین جو جنت ودوزخ کے عذاب وثواب اور مسئلہ خیر وشر پر کیے جاتے ہین، کیونکہ ان تمام اعتراضات کی بنیاد صرف یہ ہے کہ ہم ان تمام چیزون کو دنیا کی ترازو سے تولتے ہین، اس لیے ہم کو ان مین خیر کے ساتھ شر کی، نیک کے ساتھ بد کی اور آلام کے ساتھ تکلیف کی آمیزش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اکثر حالات مین شر وتکلیف کا پلہ بھاری

[1] صحیح مسلم کتاب الجنۃ صفۃ نعیمہا

نظر آتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے دنیا و آخرت کا نظام جن اصول و مصالح پر قائم کیا ہو گو وہ ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے، تاہم وہ ہمارے دنیوی اور مادی نظام سے مختلف ہیں، کیونکہ خدا کی ذات و صفات کی طرح اس کے افعال بھی ہمارے افعال سے مختلف ہیں، چنانچہ معترضین کے ان اعتراضات کے جواب میں کہ "زہر اور مضر اشیاء کے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہو؟ ابلیس کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ موذی جانوروں کے پیدا کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ "خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کے افعال میں کوئی چیز اسکے مثل نہیں ہے، اور تم نے جو چیزیں بیان کی ہیں، ان میں اس کی کوئی حکمت ضرور ہے، لیکن یہ حکمت مخلوق کی حکمت کی جنس میں داخل نہیں ہے، جس طرح خدا کا فعل مخلوق کے فعل سے، اور اس کی قدرت، اس کا ارادہ، اس کی مشیت، اس کی محبت اس کی رضامندی، اور اس کا غصہ مخلوق کے اوصاف کے مثل نہیں ہے"۔[1]

دوسرے موقع پر مخالفین کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ "نفس کو اس طریقہ سے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے کہ وہ خیر و شر دونوں کا ارادہ کر سکتی ہے۔ اُس کو اس طریقہ پر کیوں نہیں پیدا کیا گیا کہ وہ صرف خیر کا ارادہ کر سکے؟ حکمت کے اقتضاء کے موافق اس کو برائی کی قدرت کیوں دی گئی؟ حالانکہ خدا کو برائی سے روکنے کی قدرت حاصل تھی، اس کو ایسی قوت اور ایسے اسباب کیوں عطا کیے گئے جن کی نسبت ان کا عطا کرنے والا جانتا تھا کہ ان کے ذریعہ سے صرف برائی کی جائے گی، نفوس کو ان کی گمراہی اور ظلم و عدوان پر قائم رکھنے میں کیا حکمت ہے؟

[1] شفاء العلیل ص ۲۱۸

حکمت کا اقتضا تو یہ تھا کہ ایسا نہ کیا جاتا، اگر ایک آقا کو نظر آتا ہے کہ اس کے غلام ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں، اور ایک دوسرے پر ظلم کرتا ہے، اور وہ ان کو اس سے روکنے کی قدرت رکھتا ہے، لیکن باوجود اس کے وہ ان کو نہیں روکتا تو اس کے صرف چند وجوہ ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ اس کو ان کے ان افعال کا علم ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ ان افعال سے روکنے کی اس کو قدرت ہی حاصل نہ ہو، تیسرے یہ کہ اس کا فعل کسی غرض و حکمت پر مبنی ہی نہ ہو، اوپر کی دونوں صورتیں تو خدا کے لیے محال ہیں، اس لیے صرف تیسری صورت رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے افعال کی کوئی غرض و حکمت نہیں؛" اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس شبہہ کی بنیاد ایک فاسد اصل پر قائم ہے، اور وہ یہ کہ خدا کو مخلوق پر قیاس کیا گیا ہے، اور مخلوق کو اس کے افعال میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے لیے بھی وہی چیز مستحسن ہے جو مخلوق کے لیے مستحسن ہے، اور خدا کے لیے بھی وہی چیز بری ہے جو مخلوق کے لیے بری ہے، حالانکہ تمام عقلا کے نزدیک خدا کے افعال اور خدا کی حکمت اور خدا کے اوصاف کو مخلوق کے افعال حکمت اور اوصاف پر قیاس نہیں کیا جا سکتا[1]، اب محدثین کا یہ اصول حکمائے ضمیریین کے اس اصول کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے کہ نیکی و بدی کی بنیاد ان کی حیثیت افادی پر قائم نہیں ہے، بلکہ ضمیر پر قائم ہے، جو بالکل ایک فطری چیز ہے، کیونکہ بلا ایک ضمیر یا حس اخلاق کی تائید کے محض مشاہدہ کی بنا پر ذات خالق میں وہ اعلیٰ ترین صفات حسنہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے جو افادیین مذہبی اپنے نظریہ میں فرض کرتے ہیں، کیونکہ دنیا

---

[1] شفاء العلیل ص ۲۴۴

بے شبہہ بہت آسان ہے کہ خدا کی نعمتون اور فیاضیون کا جلوہ ہر جگہ نظر آرہا ہے،
والدین کی مامتا، بچون کی بے فکری و مسرت، مناظر قدرت کا حسن، فطرت کی
فیاضیان، یہ تمام مظاہر احسانات الٰہی کے ہین، لیکن درحقیقت اس طرح کے دعوی
کرنے والون نے تصویر کے دوسرے رخ پر نظر ہی نہین کی، عوارض و امراض کا
زور شور، ظلم و ستم، شقاوت و بیدردی کی گرم بازاری، معصوم و بیگناہ افراد کا سخت ترین
مصائب مین ابتلا، حوادث ناگہانی، کیا یہ سب بھی فطرت کی فیاضیون ہی کے
مظاہر ہین؟ ان حالات کے ساتھ اگر ہم اپنا دلیل راہ صرف تجربہ کو رکھین تو کیا کبھی
بھی اس نتیجہ تک پہنچ سکتے ہین کہ اس عالم کی خالق کوئی نیک نہاد ہستی ہے؟ ظاہر
ہے کہ کبھی نہین، لیکن باین ہمہ ہم جو ایک خیر کل خالق عالم کے وجود کے قائل ہین
تو کس بنا پر؟ محض اپنی سرشت اخلاقی کے تقاضے سے مجبور ہو کر، یعنی ہماری سرشت
اخلاقی کی جو ذہن و عقل سے ایک بالکل مختلف شی ہے، خلقت ہی ایسی واقع ہوئی
ہے کہ ہم خواہ مخواہ ایک محسن مطلق کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہوتے ہین، عقل ہر چند
نظام کائنات مین ابتریان دکھاتی ہے، ہر چند ہمین خالق کے خیر مجسم ہونے سے منکر
بناتی ہے، تاہم ایک باطنی حسن اخلاقی ان مادیات کے مشاہدہ سے آسودہ نہ ہو کر
ہمین ایک عالم روحانی کی طرف کھینچتا ہے اور یہی کشش ہم مین یہ توقع پیدا کرتی
ہے کہ اس عالم کے ماورا، ایک اور عالم ہے جس مین ہر شے کا پورا معاوضہ جزا و سزا
ہر شخص کو ملے گا، یہ عقیدہ کوئی عقلی و استدلالی مسئلہ نہین، بلکہ تمام تر ایک وجدانی
شے ہے، اس کے ماننے والے اس پر کوئی استدلال نہین پیش کر سکتے، ہان وہ یہ ضرور
کہہ سکتے ہین کہ اعاظم رجال و مشاہیر کبار کی متفقہ رائے پر نظر کرو، دنیوی و مادی لذائذ کی

عدم تسکین بخشی کو پیش نظر رکھو، اور پھر یہ بھی دیکھو کہ آج تک دنیا کا کوئی نظام فلسفہ، کوئی تشکیک اس عقیدہ کو انسان کے دل سے محو نہین کر سکا ہے، یہ سرشت اخلاقی ہمیشہ مادیات کی پستی کو چھوڑ کر روحانیات کی بلندی کی جانب صعود کرتی ہے اب تک جس قدر مذاہب دنیا پر حکمران رہے ہین انھون نے اسی سرشت اخلاقی سے کام لیا ہے، جس کا مخاطب قلب یعنی ایثار علی النفس ہوتا ہے، نہ کہ دماغ و عقل جو ہر وقت اپنے ذاتی مفاد کی میزان لگایا کرتے ہین، درحقیقت یہی حاسۂ اخلاقی مذہب کا جوہر حقیقی ہے، جسے مذہب سے علٰحدہ کر دینے کے بعد وجود باری و حقیقت مذہب کے مسائل بے معنی رہ جاتے ہین، [1]

[1] تاریخ اخلاق یورپ ج ۱ ص ۴۵-۴۶-۴۷-۴۸

# مسئلۂ رویتِ باری

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں مسلمانوں کا کوئی فرقہ اشاعرہ کا ہم آہنگ نہیں، معتزلہ کے نزدیک خداوند تعالی جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ سے منزہ ہے، اور جب تک کسی چیز میں یہ تمام خصوصیتیں موجود نہ ہوں۔ وہ آنکھ سے نظر نہیں آسکتی، اس لیے ان کے نزدیک خداوند تعالی آنکھ سے نظر نہیں آسکتا، مجسمہ اور مشبہ کے نزدیک اگرچہ خداوند تعالی آنکھ سے نظر آسکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس کیلیے جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ بھی ثابت کرتے ہیں، اور اگر خداوند تعالی کے لیے ان خصوصیات کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ بھی اس کی رویت کا انکار کردیں گے، صرف اشاعرہ کا فرقہ ایک ایسا فرقہ ہے جو خدا کو ان خصوصیات سے منزہ بھی مانتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی رویت کا بھی قائل ہے،

اشاعرہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ عقائد کے مسائل کو عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل سے ثابت کرتے ہیں، اور انھوں نے اس مسئلے پر جو عقلی دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کے دیکھے جانے کی علت صرف اس کا وجود ہے، اور چونکہ خدا موجود ہے، اس لیے وہ آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے، لیکن اس دلیل پر بہ کثرت اعتراضات ہوتے ہیں، جن کا کوئی قابل اطمینان جواب نہیں ہوسکتا، اس لیے علامہ عبدالکریم شہرستانی نے نہایۃ الاقدام میں لکھا ہے کہ جس طرح وجوبِ رویت یعنی خدا کا

لازمی طور پر نظر آنا ایک سمعی مسئلہ ہے، یعنی صرف قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اسی طرح امکان رویت کو بھی ایک سمعی مسئلہ قرار دینا چاہیئے[1]، اور امام صاحب کے نزدیک بھی یہ مسئلہ عقلی دلائل سے ثابت نہین ہوسکتا، بلکہ وہ محض ایک نقلی مسئلہ ہے، چنانچہ اربعین مین لکھتے ہین کہ "اس مسئلہ مین ہمارا مذہب وہ ہے جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی، سمرقندی نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کی رویت کے امکان کو عقلی دلیل سے ثابت نہین کرتے، بلکہ اس پر ظواہر قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہین، اس کے بعد اگر فریق مخالف عقلی دلائل سے جن کو وہ انکار رویت کے ثبوت مین پیش کرتا ہے، قرآن وحدیث کے یہ ظاہری معنی مراد نہین لے گا، تو ہم اس کے دلائل پر اعتراض کرینگے، اس کی کمزوری دکھائینگے اور قرآن وحدیث کے ظاہری معنون کی تاویل سے اس کو روکین گے،

اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ اور معتزلہ دونون اس پر متفق ہین کہ خدا کی رویت اس دنیا مین نہین ہوسکتی، البتہ اس مین اختلاف ہے کہ

(۱) خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے یا نہین؟

(۲) اور قیامت مین مسلمانون کو اس کا دیدار نصیب ہوگا یا نہین؟

معتزلہ کو ان دونون باتون سے انکار ہے، ان کے نزدیک نہ خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے اور نہ قیامت کے دن مسلمانون کو اس کا دیدار نصیب ہوگا، اور اس دعوی کو وہ قرآن مجید کی اس آیت سے

| | |
|---|---|
| لَاتُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَھُوَ | (لوگون کی) نظرین تو اس کو معلوم نہین کر سکتین |
| یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ ھُو | اور (لوگون کی) نظرون کو وہ خوب جانتا ہے |

[1] نہایۃ الاقدام ج ۲ ص ۳۶۹

اللطیف الخبیر (انعام - ۱۳) اور وہ بڑا باریک بین باخبر ہے،

اس طرح ثابت کرتے ہین کہ

(۱) ادراک بصری کے معنی رویت کے ہین، اور اس کے مان لینے کے بعد اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی آنکھ کسی حالت مین خدا کو نہین دیکھ سکتی، کیونکہ جب حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلعم نے معراج مین خدا کو دیکھا تو حضرت عائشہؓ نے اسی آیت سے ان کے قول کی تردید کی، اس لیے اگر اس آیت سے عموماً خدا کے رویت کی نفی نہ ثابت ہوتی تو یہ استدلال صحیح نہ ہوتا،

(۲) اس آیت سے پہلے جو آیت ہے وہ خدا کی مدح پر مشتمل ہے اور اس آیت کے بعد کا ٹکڑا یعنی "وھو یدرک الابصار" بھی خدا کی مدح مین ہے، اس لیے ان دونون آیتون کے بیچ کا ٹکڑا یعنی "لاتدرکہ الابصار" کو بھی مدح پر محمول کرنا چاہیے، ورنہ یہ ٹکڑا آگے اور پیچھے کے ٹکڑون سے انمل اور بیجوڑ ہو جائے گا، اس بنا پر جب رویت کی نفی خدا کی مدح ہے، تو اس کا ثبوت اس کے لیے نقص ہوگا، مثلاً خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہین آتی، اب اگر اس کے لیے ان دونون چیزون کا اثبات کیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب نقص ہوگا،

اشاعرہ کی طرف سے پہلے استدلال کا جواب دیا جاتا ہے کہ

(۱) ادراک بصری کے معنی رویت کے نہین ہین، کیونکہ لغت مین ادراک کے معنی ملنے اور پہنچنے کے ہین، اب جو چیزین ایسی ہوتی ہین جنکی حد اور نہایت ہوتی ہے اور نگاہ ان کے تمام حدود کا احاطہ کر لیتی ہے، تو اس قسم کی رویت کو ادراک بصری کہتے ہین، لیکن اگر اس شی مین حد و نہایت ہی نہین نکلتی یا نگاہ اس کے حدود کا احاطہ نہین کر سکتی تو اس قسم

کی رویت کو ادراک بصری نہین کہتے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ رویت کی دو قسمین ہین، اور آیت ہین صرف پہلی قسم کی رویت کی نفی کی گئی ہے، اور اس سے دوسری قسم کی رویت پر کوئی اثر نہین پڑتا،

(۲) اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ادراک بصری کے معنی رویت کے ہین تو آیت سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ کوئی شخص کسی حالت یا کسی وقت مین خدا کو نہین دیکھ سکتا بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر شخص ہر حالت اور ہر وقت مین خدا کو نہین دیکھ سکتا، اور اس سے اثبات کو بھی انکار نہین، اسی بات کو اصطلاحی طور پر یون کہہ سکتے ہین کہ نفیِ عموم سے عموم نفی کا اثبات نہین ہوتا،

(۳) اس آیت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہین کہ ہماری دنیوی نگاہین خدا کو نہین دیکھ سکتین لیکن اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ آخرت مین جب ان نگاہون کے اوصاف بدل جائینگے تو وہ اس وقت بھی خدا کو نہین دیکھ سکتین،

دوسرے استدلال کے جواب مین وہ کہتے ہین کہ

(۱) رویت کی نفی سے مدح تو اسی وقت ہو سکتی ہے، جب خدا کی رویت فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن وہ نگاہون کو رویت سے روک دے، لیکن اگر خدا کی رویت ممکن ہی نہ ہو تو یہ کوئی قابل مدح چیز نہین ہو سکتی، کیونکہ نفی محض بداہتہً مدح کا سبب نہین ہو سکتی، البتہ اگر اس سے کسی قابل مدح صفت کا ثبوت ہو، تو وہ موجب مدح ہو سکتی ہے، مثلاً خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ اُن کو اونگھ اور نیند نہین آتی تو محض یہ نفی موجب مدح نہین، کیونکہ جمادات کو بھی اونگھ اور نیند نہین آتی، لیکن یہ نفی خدا کے لیے اس بنا پر موجب مدح ہو جاتی ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کو تمام

معلومات کا علم ہمیشہ حاصل رہتا ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ اسی وقت موجب مدح ہو سکتا ہے، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا کو دیکھ تو سکتے ہین، لیکن اُس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ نگاہون کو اپنی رویت سے روک دیتا ہے، لیکن اگر وہ رویت کے قابل ہی نہ ہوتا تو یہ نفی کوئی مدح نہ ہوتی، جس طرح جمادات کے لیے نیند کا نہ آنا کوئی مدح نہین، انہی اعتراضات کو استدلال کی صورت مین بدل دیا جاتا ہے تو یہ آیت خود اشاعرہ کے مذہب کی دلیل بن جاتی ہے، مثلاً

(۱) "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" خدا کی مدح مین ہی، لیکن اگر اس رویت فی نفسہ ناممکن ہو تو یہ کوئی مدح نہین، علم، ارادہ، قدرت، خوشبو یہ تمام چیزین دیکھی نہین جا سکتین اور یہ ان کی کوئی مدح نہین، البتہ اگر خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو اور وہ لوگون کو نظر نہ آئے تو اس کی مدح ہو سکتی ہے، اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد یہ ماننا پڑیگا کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن دیکھین گے، کیونکہ صرف دو ہی قسم کے لوگ ہین

۱- ایک تو وہ جو خدا کی رویت کو ممکن مانتے ہین اور ان کا عقیدہ ہے کہ خدا مسلمانون کو قیامت کے دن نظر آئے گا،

۲- دوسرے وہ جو خدا کی رویت کو ناممکن کہتے ہین، اور ان کا عقیدہ ہے کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن نہین دیکھین گے،

ایسا کوئی فرقہ نہین ہے جو خدا کی رویت کو تو ممکن مانتا ہو لیکن اسی کے ساتھ اسکا یہ عقیدہ ہو کہ وہ قیامت کے دن مسلمانون کو نظر نہ آئے گا،

(۲) ابصار جمع کا صیغہ ہے، اور اس پر الف لام استغراق کا داخل ہوا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کل نگاہین تو خدا کو نہین دیکھ سکتین، البتہ بعض نگاہین دیکھ سکتی ہین

مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام لوگ ایمان نہین لاتے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ بعض لوگ آپ پر ایمان لائے، اور اشاعرہ کا مذہب یہی ہے کہ قیامت مین صرف مسلمان خدا کو دیکھین گے اور کافر اس کے دیدار سے محروم رہین گے،

اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت ہے جس سے معتزلہ اور اشاعرہ دونون اپنے اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہین اور وہ یہ ہے

| | |
|---|---|
| ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا | اور جب موسیٰ ہمارے وعدے کے مطابق (کوہ طور |
| وکلمه ربه قال رب | پر) حاضر ہوئے اور ان کا پروردگار ان سے ہمکلام |
| ارنی انظر الیک، قال | ہوا تو (موسیٰ نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار |
| لن ترانی ولکن انظر الی | تو (اپنے تئین) مجھے دکھا کہ مین تیری طرف ایک |
| الجبل فان استقر مکانه | نظر دیکھون (خدا نے) فرمایا تم مجھکو ہرگز نہ دیکھ سکو گے |
| فسوف ترانی فلما تجلی ربه | مگر ہان (ایسا ہی شوق ہے تو سامنے کے اس) پہاڑ پر |
| للجبل جعله دکاً وخر موسیٰ | نظر کرو، پس اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ ٹھرا رہا تو (جاننا کہ) |
| صعقا فلما افاق قال | مجھکو بھی دیکھ سکو گے، پھر جب انکا پروردگار پہاڑ |
| سبحنک تبت الیک وانا | پر جلوہ فرما ہوا تو اسکو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر |
| اول المؤمنین...... | گر پڑے، پھر جب ہوش مین آئے تو بول اٹھے کہ |
| .......... | (اے پروردگار) تیری ذات پاک ہے مین نے جو دیکھنے |
| .......... | کی درخواست کی تھی (تیری جناب مین (اس سے) توبہ |
| .......... | کرتا ہون اور (تجھ پر) ایمان لانے والون مین پہلا |
| (اعراف - ١٧) | ایمان لانے والا (بندہ) ہون |

اور اس آیت کے متعلق علامہ عبد الکریم شہرستانی نہایۃ الاقدام میں لکھتے ہیں

| | |
|---|---|
| واقوی الادلۃ السمعیۃ فیہا | اور اس مسئلہ کے متعلق سب سے قوی سمعی دلیل |
| قصۃ موسیٰ علیہ السلام | حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ ہے اور اس پر |
| وذالک مما یعتمد کل الاعتماد علیہ | پورا اعتماد کیا جا سکتا ہے، |

اور اس قابل اعتماد سمعی دلیل سے اشاعرہ مختلف طریقوں سے رویت باری پر استدلال کرتے ہیں

(۱) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا سے رویت کی درخواست کی، اس لیے اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو وہ یہ درخواست کیوں کرتے؟

(۲) اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو خدا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں کہتا کہ "لا اُریٰ" یعنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، یہ نہ کہتا کہ "لن ترانی" یعنی تم مجھکو نہیں دیکھ سکتے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی رویت فی نفسہٖ ممکن تھی، یہ دوسری بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام مادی عوائق کی بنا پر اس کو دیکھ نہیں سکتے تھے،

(۳) اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق کیا ہے اور پہاڑ کا ٹھہرنا ایک امر ممکن ہے، اور جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بذات خود ممکن ہوتی ہے اس لیے خدا کی رویت ممکن ہے،

(۴) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے پہاڑ کو اپنی تجلی دکھائی، اور اسی تجلی کا نام رویت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت بذات خود ممکن ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس رویت کا متحمل نہیں ہو سکتا،

معتزلہ نے پہلے استدلال کے جواب میں مختلف طریقے اختیار کیے ہیں،

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اس لیے کی تھی کہ ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ

خدا کی رویت ناممکن ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کا علم معتزلہ کے علم سے کم تھا لیکن معتزلہ کے نزدیک اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت مین کوئی نقص نہین پیدا ہوتا، پیغمبر کے لیے صرف اس قدر جاننا کافی ہے کہ خدا موجود ہے، ایک ہے، عادل ہے وغیرہ وغیرہ، باقی یہ مسئلہ کہ خدا کو دیکھا جا سکتا ہے یا نہین؟ ممکن ہے کہ کسی سمعی دلیل پر موقوف ہو جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس آیت سے پہلے معلوم نہ تھی،

(۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اپنے لیے نہین کی تھی بلکہ اپنی قوم کے لیے کی تھی، کیونکہ وہ ان سے بار بار یہ درخواست کرتی تھی اور کہتی تھی،

| | |
|---|---|
| لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (بقرہ ۵۶) | جبتک ہم خدا کو ظاہر مین نہ دیکھ لین ہم تو کسی طرح تمھارا یقین کرنے والے ہین نہین، |

اس لیے اس ممانعت کے بعد انکی قوم کو معلوم ہو گیا کہ یہ ایک ناممکن چیز ہے،

(۳) اس درخواست سے مقصود یہ تھا کہ خدا کی رویت کے ناممکن ہونے پر جو دلیل عقلی قائم کی ہے اس کی تائید ایک سمعی دلیل سے بھی ہو جائے اور اس آیت سے تائید حاصل ہو گئی،

اس آیت سے خود معتزلہ نے استدلال کے مختلف پہلو پیدا کیے ہین

(۱) "لن ترٰنی" تم مجھ کو ہرگز نہین دیکھ سکتے" سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت مین کہین نہین دیکھ سکتے، کیونکہ "لن" کا کلمہ تابید کے لیے ہے، یعنی اس سے ہمیشگی ثابت ہوتی ہے، اور اس سے نفی کی تاکید ہوتی ہے،

(۲) اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت مین نہین دیکھ سکتے تو کوئی دوسرا بھی اس کو نہین دیکھ سکتا، کیونکہ اس مسئلہ مین صرف دو ہی فریق ہین، ایک تو

وہ جو اس بات کا قائل ہے کہ مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سب کے سب قیامت کے دن خدا کو دیکھیں گے، اور دوسرے فریق کے نزدیک مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام دونون خدا کو نہ دیکھ سکین گے، لیکن ان کے علاوہ کوئی تیسرا فریق نہین ہے، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے تو رویت کا منکر ہو اور دوسرے مسلمانون کیلیے رویت کو ثابت کرے،

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام جب ہوش مین آئے تو انھون نے کہا کہ "سبحانک" اور یہ تنزیہ کا کلمہ ہے، جس سے خدا کو رویت سے منزہ ثابت کرنا مقصود ہے، جو خدا کیلیے ایک نقص اور عیب ہے، اور اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت ناممکن ہے،

(۴) اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا،

تبت الیک وانا اول المؤمنین (مین نے جو دیکھنے کی درخواست کی تھی) تیری جناب مین اس سے توبہ کرتا ہون اور تجھ پر ایمان لانے والون مین پہلا ایمان لانے والا (بندہ) ہون،

اب اگر خدا کے دیکھنے کی درخواست گناہ نہ ہوتی تو وہ اس سے توبہ کیون کرتے؟ اور اگر یہ گناہ اسلام کی صحت کے منافی نہ ہوتا تو وہ کیون یہ کہتے کہ مین تجھ پر ایمان لانے والون مین پہلا ایمان لانے والا بندہ ہون، لیکن اشاعرہ کے نزدیک "لن" کا حرف تابید یعنی دوام کے لیے نہین ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے توبہ اس لیے کی تھی کہ خدا کی رویت اگرچہ ممکن تھی لیکن انھون نے خدا کی اجازت کے بغیر اسکی درخواست کی تھی،

معتزلہ کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خدا نے قرآن مجید مین جہان اپنی رویت کا ذکر کیا ہے، اس کو ایک بڑی بات قرار دیا ہے، مثلاً

یسئلک اہل الکتب ان (اے پیغمبر) اہل کتاب (یعنی یہود) تم سے

| | |
|---|---|
| تنزل علیھم کتبا من السمآء | (درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر کوئی لکھی لکھائی |
| فقد سئالوا موسیٰ اکبر من | کتاب آسمان سے (لا) اتارو تو یہ لوگ موسیٰ سے |
| ذلک فقالوا ارنا اللہ جھرۃً | اس سے بھی بڑی درخواست کرچکے ہیں، لگے کہنے کہ ہمیں |
| فاخذتھم الصٰعقۃ بظلمھم | (تو) اللہ کو کھلے (خزانے) دکھاؤ پھر ان کو ان کے |
| (نسار - ۲۲) | ظلم کی وجہ سے بجلی نے آدبوچا، |

لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہود کی یہ درخواست عناداً تھی، اس لیے خدا نے اس کو ایک بڑی بات قرار دیا،

نقلی دلائل کے ساتھ معتزلہ اس مسئلہ پر متعدد عقلی اعتراضات کرتے ہیں،

موجودہ عالم میں کسی چیز کے دیکھنے کے لیے آٹھ شرطیں ہیں،

(۱) آنکھ کا صحیح و سالم ہونا،

(۲) اس چیز کا ممکن الرویۃ ہونا

(۳) اس کا بہت زیادہ دور نہ ہونا

(۴) اس کا بہت زیادہ قریب نہ ہونا

(۵) اس کا دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم میں ہونا،

(۶) اس کا بہت زیادہ لطیف نہ ہونا

(۷) اس میں اور دیکھنے والے کے درمیان کسی چیز کا حائل نہ ہونا

(۸) اس کا بہت زیادہ چھوٹا نہ ہونا

اور ان تمام شرائط کی موجودگی میں اس کی رویت ضروری ہوجاتی ہے، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہمارے سامنے عظیم الشان پہاڑ ہوں اور وہ ہم کو نظر نہ آئیں لیکن خداوند تعالیٰ

کی رویت مین اخیر کی چھ شرطین موجود نہین ہین، کیونکہ وہ اجسام کے ساتھ مخصوص ہین اور خداوند تعالی جسم نہین ہے، اس لیے صرف دو شرطین باقی رہ گئین، یعنی آنکھ کا صحیح و سالم ہونا، اور خداوند تعالی کا ممکن الرویہ ہونا، اور یہ دونون شرطین اس وقت بھی پائی جاتی ہین، اس لیے اگر اس کی رویت ممکن ہے، تو اس کو اس وقت بھی نظر آنا چاہیے، حالانکہ وہ نظر نہین آتا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی رویت ممکن نہین ہے، لیکن اشاعرہ کے نزدیک ان شرائط کی موجودگی کے باوجود بھی کسی چیز کی رویت ضروری نہین ہے، اور اس کو وہ متعدد عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہین، جن کو امام صاحب نے اربعین مین نقل کیا ہے، اس کے ساتھ امام صاحب کہتے ہین کہ دنیا مین جو چیزین موجود ہین انکی رویت گو ان شرائط کی موجودگی مین ضروری ہو، لیکن خداوند تعالی کی حقیقت اور تمام چیزون سے مختلف ہے، اور دو مختلف الماہیتہ چیزون کا تمام لوازم مین متحد ہونا ضروری نہین ہے، اس لیے اگر ہم ان شرائط کی موجودگی مین دنیوی چیزون کو دیکھ لیتے ہین تو یہ ضروری نہین ہے کہ خداوند تعالی کو بھی دیکھ لین، کیونکہ غائب کا قیاس شاہد پر صحیح نہین ہے، یہ نکتہ خاص امام صاحب کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسکی نسبت اربعین مین لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| ھذا السوال متعین لم یتنبہ لہ | یہ ایک متعین سوال ہے جس سے نہ کوئی معتزلی |
| احد من المعتزلۃ ولا نبہ | واقف ہوا، نہ ہمارے اصحاب مین کسی نے |
| احد من اصحابنا علیہ | اس سے واقفیت پیدا کرائی، |

(۲) جو چیز نظر آتی ہے، اس کو دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم مین ہونا چاہیے، لیکن جو چیز کسی چیز کے مقابل مین ہوگی وہ کسی نہ کسی حیز یا مکان مین ہوگی، اور خداوند تعالی کسی حیز او مکان مین نہین ہے، اس لیے وہ دیکھنے والے کے مقابل مین

نہین ہوسکتا اور جب یہ حالت ہے تو اس کا دیکھا جانا بھی ناممکن ہے،

(۳) جو چیز نظر آتی ہے، اس کی صورت آنکھ مین چھپ جاتی ہے، اور چونکہ خدا کی کوئی صورت نہین ہے، اس لیے وہ نظر نہین آسکتا،

(۴) استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز نظر آتی ہے، اس مین رنگ اور شکل کا پایا جانا ضروری ہے، اور خداوند تعالیٰ رنگ اور شکل سے منزہ ہے لیکن ان تمام دلائل کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکا، یعنی یہ تمام خصوصیتین دنیوی چیزون کے دیکھنے کیلیے ضروری ہین، خداوند تعالیٰ کے لیے ضروری نہین، کیونکہ وہ مختلف الماہیۃ چیزون کا قیاس ایک دوسرے پر صحیح نہین، اب امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ کی اصلی حقیقت جس سے تمام شبہات دور ہوجاتے ہین یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کی رویت سے مقصود یہ ہے کہ ہم کو اس کی ذات کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہوجائے، جو بمنزلہ اس انکشاف کے ہو جو رنگ اور روشنی کے دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو مکشوف اگر اس قابل ہے کہ وہ دیکھنے والے کے مقابل ہوسکے، یا اس کی کوئی صورت ہو، یا اس مین رنگ پایا جائے، تو یہ انکشاف کسی چیز، مکان، یا آنکھ مین اس کی صورت کے چھپ جانے سے ہوگا، لیکن اگر وہ چیز، جہت، مکان، شکل و رنگ سے منزہ ہے تو یہ انکشاف بھی ان چیزون سے منزہ ہوگا،

ان تمام عقلی اور نقلی دلائل سے صرف خداوند تعالیٰ کی رویت کا امکان یا عدم امکان ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ کہ قیامت کے دن مسلمانون کو خدا کا دیدار نصیب ہوگا یا نہین، کوئی عقلی مسئلہ نہین ہے، بلکہ سمعی یعنی نقلی دلائل پر مبنی ہے، اور معتزلہ کے پاس اس قسم کی کوئی نقلی دلیل موجود نہین ہے، جس سے بتصریح یہ ثابت ہوتا

کہ قیامت کے دن مسلمانوں کو خدا کا دیدار نصیب نہ ہوگا، البتہ اشاعرہ کے پاس اس قسم کے دلائل موجود ہیں جن میں سب سے زیادہ واضح قرآن مجید کی یہ آیت ہے

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (سورہ قیامہ - ۱)

اس دن (بہت سے لوگوں کے) منہ تروتازہ اپنے پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہوں گے،

اور اس آیت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ جب نظر کا صلہ الیٰ کے ساتھ آتا ہے تو اس کے معنی دیکھنے کے ہوتے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خداوند تعالیٰ سے درخواست کی

رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (اعراف - ۱۷)

تو (اپنی تئیں) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف ایک نظر دیکھوں

اور دکھانے کے بعد جو نتیجہ پیدا ہو سکتا ہے وہ دیکھنا ہی ہو سکتا ہے.

دوسری آیت میں ہے،

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیہ - ۱)

تو کیا لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کیے گئے ہیں،

اور خلقت کی کیفیت صرف دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے، لیکن معتزلہ اور بعض محققین اشاعرہ کے نزدیک نظر کے معنی دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے صرف دو معنی ہیں

(۱) جس چیز کا دیکھنا مقصود ہے آنکھ کا اس کے مقابل کرنا

(۲) یا اس کو دیکھنے کے لیے اس کی طرف آنکھ کا اٹھانا، لیکن ان دونوں حالتوں میں اس چیز کا نظر آنا ضروری نہیں ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے

وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ

اور وہ تجھکو ایسے دکھائی دیتے ہیں کہ (گویا)

وھم لا یبصرون (اعراف - ۲۳) وہ تیری طرف دیکھ رہے ہین حالانکہ وہ دیکھتے نہین

اور اس آیت مین نظر کا اثبات اور دیکھنے کی نفی کی گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہی کہ دونون مختلف چیزین ہین،

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلائل ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظر اور رویت دو مختلف چیزین ہین، اس بنا پر معتزلہ نے اس آیت مین نظر کے معنی انتظار کرنے کے لیے ہین، کیونکہ خداوند تعالیٰ کے اس قول "الی ربھا ناظرۃ" مین مفعول یعنی رب کو مقدم کیا گیا ہے، اور جب مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے تو اس کے معنی حصر کے ہوتے ہین اس لیے اگر اس مین نظر کے معنی دیکھنے کے لیے جائین تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ وہ صرف خدا ہی کو دیکھتے ہین، حالانکہ اہل قیامت خدا کے علاوہ جنت، دوزخ اور قیامت کی بہت سی چیزون کو دیکھین گے، البتہ اگر نظر کے معنی انتظار کے لیے جائین تو یہ حصر بالکل صحیح ہوگا، یعنی اس دن ان کو صرف خدا ہی کی رحمت کا انتظار ہوگا، اور وہ اسی کی ذات سے توقع رکھین گے، البتہ عام طور پر مشہور ہے کہ اہل لغت کے نزدیک جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہین تو اس کا صلہ الیٰ کے ساتھ نہین آتا، اور قرآن مجید مین جہان کہین یہ لفظ انتظار کے معنی مین آیا ہے وہان بغیر الیٰ کے آیا ہے، مثلاً

ھل ینظرون الا تاویلہ (اعراف - ۵) کیا یہ لوگ اس کے وقوع ہی کے منتظر ہین

ھل ینظرون الا ان یاتیھم اللہ (بقرہ - ۲۴) کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہین کہ اللہ... ان کے سامنے آموجود ہو۔

اس کے علاوہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے، اور اہل جنت کو ایک تکلیف د

چیز کی بشارت دینا حکمت کے منافی ہے، لیکن انتظار کی دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ مثلاً کسی شخص کے آنے کا انتظار کیا جائے، دوسری یہ کہ اس کے فضل و کرم یا اس کے انعام اور اس کی رحمت کا انتظار کیا جائے، پہلی صورت مین تو بے شبہہ جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہین تو یہ لفظ بغیر الیٰ کے آتا ہے، لیکن دوسری صورت مین یہ لفظ انتظار کے معنی مین بھی الیٰ کے ساتھ آتا ہے، مثلاً لوگ کہتے ہین کہ "انما نظری الی اللہ" میری نظر صرف خدا کی طرف ہے، یعنی مین خدا ہی کے فضل و کرم کا منتظر ہون، اور آیت مین بھی دوسری صورت ہے، رہ گئی یہ بات کہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے جو اہل جنت کے لیے مناسب نہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی یقینی چیز کا انتظار تکلیف دہ نہین ہوتا بلکہ لذیذ ہوتا ہے،

لیکن اس لفظ کے متعلق امام صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ "کسی چیز کی طرف نظر کرنے کے حقیقی معنی تو صرف اس کی طرف آنکھ اٹھانے کے ہین، البتہ آنکھ اٹھانا چونکہ اس چیز کے دیکھنے کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ لفظ مجازاً دیکھنے کے معنی مین بھی مستعمل ہوتا ہے، اسی طرح آنکھ اٹھانا انتظار کا بھی سبب ہے، کیونکہ جو شخص کسی چیز کا انتظار کرتا ہے وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھتا رہتا ہے، اس لیے یہ لفظ انتظار کے معنی مین بھی آتا ہے،" غرض اس آیت سے یہ مسئلہ یقینی طور پر ثابت نہین ہوتا کہ قیامت کے دن اہل جنت کو دیدار الٰہی نصیب ہوگا،

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فریقین جو دلائل پیش کرتے ہین اُن مین کوئی دلیل قطعی نہین ہے، بلکہ سب مین تاویل اور نقد و بحث کی گنجایش ہے،

---

البتہ قرآن مجید مین صرف ایک آیت ایسی ہے جسمین تاویل کی گنجایش نہین اور وہ یہ ہے

وَاِذَا رَاَیۡتَ ثَمَّ رَاَیۡتَ نَعِیۡمًا وَّ مُلۡکًا کَبِیۡرًا (دہر۔ ۱)

اور بہشت کی (مجموعی حالت) کو دیکھے تو وہان تجھکو ہر طرح کی نعمت اور بڑی سلطنت دکھائی دے،

اگرچہ اس آیت کو بظاہر خداوند تعالیٰ کی رویت سے کوئی تعلق نہین لیکن امام صاحب نے لکھا ہے کہ اس آیت مین ایک قرأت کی رو سے ملک بفتح میم اور کسر لام ہے جس کے معنی بادشاہ کے ہین، اور مسلمانون کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بادشاہ صرف خدا ہے جس کے معنی یہ ہین کہ جنت مین تجھکو ایک بہت بڑا بادشاہ یعنی خدا دکھائی دیگا، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین ایک موقع پر ان تمام آیتون کو جمع کر دیا ہے جن سے اشاعرہ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہین، اور ان تمام آیتون مین صرف اس آیت کی نسبت لکھتے ہین کہ اس قرأت کے رو سے

عندی التمسک بھذہ الآیۃ اقوی من التمسک بغیرھا[1]

اور میرے نزدیک اس آیت سے استدلال کرنا دوسری آیتون کے استدلال سے زیادہ قوی ہے،

جس سے اشارۃً ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ پر اور آیتون سے جو استدلال کیا جاتا ہے وہ بہت زیادہ قوی نہین ہے،

[1] تفسیر کبیر ج ۸ ص ۲۸۷،

# جبر و قدر

انسانون اور حیوانون سے جو افعال صادر ہوتے ہین ان کے متعلق اگرچہ بہت سے مذاہب ہین، لیکن ان مین دو مذہب زیادہ مشہور ہین،

(۱) ایک مذہب تو امام ابو الحسن اشعری کا ہے، جن کے نزدیک انسانون اور حیوانون کی قدرت کو ان افعال کی تخلیق و ایجاد مین کوئی دخل نہین ہے بلکہ انکی قدرت اور ان کے افعال کا خالق اور موجد صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کے نزدیک ان افعال کی تخلیق و ایجاد خود انسان و حیوان کرتے ہین، اگرچہ وہ خدا کے سوا خالق کا لفظ کسی دوسری ذات کے لیے استعمال نہین کرتے، تاہم ان کے نزدیک انسان و حیوان کے افعال کی تخلیق و ایجاد مین خدا کو کوئی دخل نہین ہے، بلکہ وہ اپنے افعال کے صادر کرنے مین مستقل بالذات ہین،

یہی دونون مذہب ہین جو جبر و قدر یا جبر و اختیار کے نام سے موسوم ہین اور ان مین امام صاحب جبر یعنی پہلے مذہب کے قائل ہین، چنانچہ ابن تیمیہ انکے متعلق لکھتے ہین

لانہ کان جبریا محضا[۱] — کیونکہ وہ محض جبری تھے،

خود امام صاحب تفسیر کبیر مین لکھتے ہین

---

[۱] رسالہ احتجاج بالقدر ص ۹

| | |
|---|---|
| فالانسان مضطر فی صورة المختار[1] | پس انسان مختار کی صورت میں مجبور ہے |

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے بظاہر اس سے اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا، بلکہ اس میں دونوں مذہبوں کی تائید میں برابر درجہ کی آیتیں ملتی ہیں، چنانچہ خود امام صاحب مطالب عالیہ میں لکھتے ہیں،

| | |
|---|---|
| ان القرآن مملوّ من الجبر و القدر والآیات الواردة فیھا اکثر من عدد الرمل والحصی ولاشک انھا متناقضة و ان التوفیق بینھما لایحصل الا بتعسف شدید[2] | قرآن مجید جبر و قدر سے بھرا پڑا ہے اور اسکے متعلق اس میں جو آیتیں آئی ہیں وہ ریگ اور کنکریوں سے بھی تعداد میں زائد ہیں، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ وہ باہم متناقض ہیں، اور ان میں سخت زحمت کے بعد تطبیق دیجا سکتی ہے، |

اس بنا پر جبر و قدر کے متعلق جو آیتیں جس فریق کے مذہب کے موافق ہوتی ہیں وہ ان کو محکم قرار دیتا ہے، اور جن آیتوں سے فریق مخالف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، ان کو متشابہ قرار دیکر ان کی تاویل کرتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک تاویل کا اصول یہ ہے،

| | |
|---|---|
| لاسبیل الی صرف اللفظ عن معناہ الراجح الی معناہ المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلیة القاطعة علی ان معناہ الراجح محال عقلاً[3] | کسی لفظ کو اس کے راجح معنی سے پھیر کر اس کے مرجوح معنی کی طرف لے جانے کا راستہ اس کے سوا نہیں کہ یقینی عقلی دلیل اس پر قائم کیجائے کہ لفظ کے راجح معنی لینا عقلاً محال ہے، |

[1] تفسیر کبیر ج ٢ ص ٥٦٦ [2] مطالب عالیہ قلمی ص ٦ [3] تفسیر کبیر ج ٢ ص ٧٥٩

اور اس اصول کے مطابق انھون نے اپنی کتب کلامیہ مین فریق مخالف کے مذہب کے موافق آیتون کی تاویل کے لیے اپنے مذہب پر متعدد عقلی دلیلین قائم کی ہین جو نہایت طویل الذیل اور پیچیدہ ہین، لیکن ان کی عام عقلی دلیل جس کو وہ بار بار تفسیر کبیر مین بطور اصول موضوعہ کے بیان کرتے ہین یہ ہے کہ "خدا کے سوا ہر چیز ممکن اور نوپیدا ہے" اور یہ بداہۃً معلوم ہے کہ ممکن اور نوپیدا چیز بذات خود نہین پیدا ہوجاتی بلکہ اس کے لیے ایک قدیم موجد کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس دلیل سے یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز اس کی تخلیق اور ایجاد سے پیدا ہوئی ہے، البتہ چند حوادث یعنی حیوانات کے اختیاری افعال اس مین پیچیدگی پیدا کرتے ہین، اور اس پر بھی پہلا حکم یعنی یہ کہ وہ ممکن اور نوپیدا ہین، اس لیے ان کو بھی خدا کی طرف منسوب ہونا چاہیے، صادق آتا ہے، لیکن ہر شخص بذات خود یہ محسوس کرتا ہے کہ اگر وہ حرکت کرنا چاہے تو حرکت کرسکتا ہے اور حرکت کرنا نہ چاہے تو حرکت نہین کرسکتا، اس لیے اس کی حرکات وسکنات کا تعلق خود اسی کی ذات سے ہے، غیر کی ذات سے نہین ہے، لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حرکات وسکنات اور اس کی مشیت وارادہ پر موقوف ہین، اس لیے کوئی شخص حرکت کی مشیت وارادہ کے بغیر حرکت نہین کرسکتا اور اس مشیت وارادہ کے بعد اس کے لیے حرکت ضروری ہوجائیگی، اب سوال یہ ہے کہ یہ مشیت کیونکر پیدا ہوتی ہے؟ تو اس کی صرف تین صورتین ہین،

(۱) خود بخود پیدا ہوجاتی ہے، اس کے لیے کسی پیدا کرنے والی کی ضرورت نہین ہوتی،

(۲) خود بخود نہین پیدا ہوتی، بلکہ انسان اس کو پیدا کرتا ہے،

(۳) اس کو انسان نہین پیدا کرتا بلکہ خدا پیدا کرتا ہے،

پہلی صورت مین خدا کا انکار لازم آتا ہے، دوسری صورت مین انسان اس کے پیدا کرنے

کے لیے دوسری مشیت کا محتاج ہوگا، اور اس دوسری مشیت کے پیدا کرنے کیلیے اس کو تیسری مشیت کے پیدا کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس طرح مشیتون کا ایک سلسلہ غیر متناہی قائم ہوجائے گا جو کہین منقطع نہ ہوگا اور یہ محال ہے، اس لیے تیسری صورت کے تسلیم کرنے سے چارہ نہین، یعنی یہ کہ انسان کی مشیت کا پیدا کرنے والا خود خدا ہے، اور اس مشیت کے پیدا کرنے مین انسان کا کوئی اختیار نہین ہے، اور چونکہ اس مشیت کے پیدا ہونے کے بعد انسان کے فعل کا صدور لازمی ہوجاتا ہے، اس لیے اس کو نہ اپنی مشیت پر اختیار ہے، نہ فعل کے صدور پر اختیار ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ انسان مختار کی صورت مین مجبور ہے،

اس دلیل کی تقریر کے بعد امام صاحب لکھتے ہین

فھذا کلام قاھر قوی[1] — یہ بحث پرزور اور قوی ہے،

معتزلہ نے قرآن مجید کی اس آیت سے

فمن شآء فلیؤمن ومن شآء فلیکفر (کہف - ۳) — پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے

یہ استدلال کیا ہے کہ "اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان انسان کے اختیار مین ہین اس لیے جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ صریح قرآن کا منکر ہے"، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین اس استدلال کو نقل کر کے لکھا ہے کہ "بعض معتزلہ نے مجھ سے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو مین نے کہا کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی نہایت قوی دلیل ہے، کیونکہ آیت سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۶۶

کفر و ایمان کی مشیت پر موقوف ہین، اور یہ مشیت خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کے بعد فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے انسان مختار کی صورت مین مجبور ہے، اور امام غزالی نے احیاء العلوم کے باب التوکل مین یہی تقریر کی ہے۔[۱]

اس عقلی دلیل کی بناء پر انھون نے تفسیر کبیر مین ان تمام آیتون کی تاویل کی ہے جس سے انسان کا اختیار ثابت ہوتا ہے، اور معتزلہ ان سے استدلال کرتے ہین، لیکن اس دلیل پر دو قوی اعتراضات ہوتے ہین،

(۱) ایک یہ کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قدرت اور مشیت دونون چیزین جمع ہو جاتی ہین، تو فعل کا صدور اضطراراً ہو جاتا ہے، اور فاعل کو اس پر کوئی اختیار باقی نہین رہتا، لیکن اس سے یہ لازم آتا ہے، کہ خدا بھی فاعل بالاختیار نہ ہو، کیونکہ اسکے قادر ہونے مین تو کوئی شبہہ ہی نہین، اور اس حالت مین جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا تو وہ اس دلیل کے رو سے لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی،

امام صاحب نے اربعین مین خود اس اعتراض سے تعرض کیا ہے، اور اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کی مشیت چونکہ حادث ہے اس بناء پر اس کے لیے ایک پیدا کرنے والے کی ضرورت ہے، اب اگر یہ پیدا کرنے والا خود انسان ہو تو تسلسل لازم آئے گا، اسلیے اس سلسلہ کو خدا کی مشیت پر ختم کر دینا پڑے گا، اور اسی کا نام جبر ہے لیکن خدا کا ارادہ چونکہ قدیم ہے، اس لیے اس کے پیدا کرنے کے لیے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہین ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہین ہے، اعتراض کی بنیاد ارادہ کے قدیم و حادث ہونے پر نہین ہے، بلکہ اس پر ہے کہ جب قدرت و ارادہ جمع ہو جاتے ہین تو فعل کا صدور

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۳۰

لازمی ہوجاتا ہے، خواہ یہ ارادہ وقدرت حادث ہو یا قدیم، اس لیے خدا کا ارادہ گو قدیم ہو لیکن جب اس کا تعلق کسی چیز سے ہوگا تو وہ لازمی طور پر پیدا ہوجائے گی، اور خدا کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور اسی کا نام جبر ہے،

اصل یہ ہے کہ امام صاحب نے جبر کے معنی ہی کے سمجھنے مین غلطی کی ہے، جبر کے معنی یہ نہین ہین کہ قدرت وارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہوجائے بلکہ جبر کے معنی یہ ہین کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے اس کی مرضی اور اختیار کے خلاف ایک کام زبردستی سے کرائے، اس لیے اگر خدا انسان کے دل مین ایک کام کے کرنے کی رضامندی اور اس کا ارادہ پیدا کرتا ہے، اور وہ اس رضامندی اور ارادہ سے اس کام کو کرڈالتا ہے، تو اس کو لغت، عقل اور شریعت مین جبر نہین کہتے،

(۲) دوسرا یہ کہ اگر قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہوجائے تو انسان کا فعل اضطراری ہوگا، اختیاری نہ ہوگا، اس کے کیا معنی ہین؟ اگر اس کے معنی یہ ہین کہ اس حالت مین ایک صحیح انسان کے ہاتھ کی حرکت اور ایک رعشہ دار شخص کے ہاتھ کی حرکت مین کوئی فرق نہ ہوگا، تو یہ عقل وبداہت اور حس سب کے مخالف ہی، ایک شخص کے ہاتھ مین رعشہ کی وجہ سے حرکت ہے، اور ایک شخص تالی بجانے کے لیے اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے، ہاتھ کو حرکت دونون صورتون مین ہے، لیکن بداہۃً اور فطرۃً ہر شخص دونون حرکتون کو مختلف سمجھتا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ قدرت کے اثر سے فعل کا صدور لازمی ہوجاتا ہے، تو اس معنی مین فعل کا لازمی طور پر صادر ہونا انسان کی قدرت واختیار کے منافی نہین ہے، بلکہ اسکی قدرت ہی کا اثر ہے،

معتزلہ مین ابوالحسین بصری کا مذہب یہ ہے کہ "قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہو جاتا ہے، لیکن اسی ساتھ بداہتہً یہ بھی معلوم ہے، کہ انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے"۔ لیکن امام صاحب کو نہایت تعجب ہے کہ اس نے جبر و قدر کو ایک ساتھ کیونکر جمع کر دیا، کیونکہ یہ کہنا کہ "قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہو جاتا ہے"، انتہا درجہ کا جبر اور یہ کہنا کہ "انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے" انتہا درجہ کا قدر ہے، لیکن درحقیقت امام صاحب کا یہ خیال صحیح نہین ہے، کیونکہ کسی فعل کا انسان کے ارادہ پر موقوف ہونا اور انسان کی قدرت کے اثر سے لازمی طور پر واقع ہو جانا جبر نہین ہے، اسی طرح انسان مین خدا نے جو قدرت و اختیار پیدا کیا ہے، اور ان کے ذریعہ سے وہ جن افعال کی ایجاد کرتا ہے، اس کا نام قدر نہین ہے، اس لیے ابوالحسین نہ جبری ہے، نہ قدری، بلکہ اس نے ایک معتدل روش اختیار کی ہے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک انسان مستقلاً اپنے افعال کا موجد ہے، اور اس مین خدا کو کوئی دخل نہین ہے، اور اس کی بنیاد انھون نے دو اصول پر رکھی ہے،

(۱) کفر و ضلالت اور فسق و فجور کا پیدا کرنا، خدا کی حکمت اور اس کے اوصاف کمالیہ کے شایان نہین،

(۲) اگر انسان اپنے افعال پر مجبور ہے تو امر و نہی، مدح و ذم اور ثواب و عذاب کے کوئی معنی نہین باقی رہتے،

چنانچہ امام صاحب نے تفسیر کبیر مین جہان اپنے مذہب کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے وہان لکھا ہے،

وفی معارضته اشکالان — اور اس کے مقابلہ مین دو اعتراضات ہین،

احدھما کیف یلیق بکمال حکمۃ اللہ تعالیٰ ایجاد ھذہ القبائح والفواحش من الکفر والفسق والثانی انہ لو کان الکل بتخلیقہ فکیف توجہ الامر والنھی والمدح والذم والثواب والعقاب علی العبد فھذا ھو الحرف المعول علیہ من جانب الخصم [1]

ایک یہ کہ ان برائیوں اور بدکاریوں یعنی کفر و فسق کا پیدا کرنا خداوند تعالیٰ کے کمال حکمت کے لئے کیونکر سزاوار ہے؟ دوسرے یہ کہ اگر ہر چیز خدا نے پیدا کی ہے، تو بندہ سے امر و نہی، مدح و ذم اور عذاب و ثواب کی ذمہ داری کیونکر عائد ہوگی فریق مخالف کی جانب سے صرف اسی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے،

اربعین میں لکھتے ہیں

واما المعتزلۃ فکلامھم فی ھذا الباب فی غایۃ الکثرۃ والبسط الا انہ یرجع الکل الی حرف واحد وھو انہ لولا استقلال بالفعل لکان الامر والنھی والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا [2]

لیکن معتزلہ تو ان کا کلام اس مسئلہ میں بہت زیادہ اور مفصل ہے مگر سب کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر انسان اپنے فعل کی ایجاد میں مستقل نہ ہو تو امر و نہی، مدح و ذم اور ثواب و عذاب سب لغو ٹھہرے گا.......

..........

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل نہیں ہے

[1] تفسیر کبیر ج ٢ ص ٥٦٦ [2] اربعین ص ٢٣٣

تو اس کو اوامر و نواہی کا پابند کرنا تکلیف مالایطاق دینا ہے، اور اس موقع پر امام صاحب کا فرض تو یہ تھا کہ وہ اس گرہ کو کھولتے، اور یہ ثابت کرتے کہ یہ تکلیف مالایطاق نہین ہے لیکن انھون نے ایسا نہین کیا، بلکہ اس کا الزامی جواب یہ دیا کہ

انه وارد علیه ایضاً فی العلم — یہ اعتراض مسئلہ علم مین معتزلہ پر بھی وارد ہوتا ہو

علی ماقررناه فی مواضع عدّة[1] — جیسا کہ ہم نے بہت سے مواقع پر ثابت کیا ہے

مثلاً خدا کو یہ ازلی اور ابدی علم تھا کہ ابولہب ایمان نہ لائے گا، لیکن باوجود اس علم کے وہ اس کو ایمان لانے کا حکم دیتا تھا، اور اسی کا نام تکلیف مالایطاق ہے، اسلیے

فالقول بتکلیف مالایطاق — تکلیف مالایطاق کا اقرار مسئلہ علم مین معتزلہ

لازم علیه فی مسئلة العلم — کے لیے بھی ضروری ہے جیسا کہ

کما انه لازم علینا فی مسئلة — مسئلۂ خلق افعال مین ہمارے لیے

خلق الافعال — ضروری ہے،

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ "اگر تمام عقلاء متفق ہو کر اس پر کوئی اعتراض کرنا چاہین تو نہین کر سکتے، البتہ وہ ہشام بن الحکم کا مذہب اختیار کر کے اس کا جواب دے سکتے ہین، کیونکہ اس کا مذہب یہ ہے کہ اشیاء کے پیدا ہونے سے پہلے خدا کو ان کے وجود و عدم کا علم نہین ہوتا، لیکن جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے، معتزلہ اسکی تکفیر کرتے ہین،[2]

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلائل قائم کرنے کے بعد لکھتے ہین کہ تکلیف مالایطاق کے اقرار سے کسی فریق کو چارہ نہین، اور اب

فان قیل هب ان هذا — اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۶۶ [2] اربعین ص ۲۳۴

الاشكال لازم علی الكل فما الحيلة لنا ولهم فی دفعه — یہ اعتراض سب پر وارد ہوتا ہے تو ہمارے لیے اور ان کے لیے اس سے بچنے کی کیا تدبیر ہے؟

تو اس کی تدبیر صرف یہ ہے کہ تدبیر سے ہاتھ اٹھا کر یہ اعتراف کر لیا جائے کہ

يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (آل عمران-۴) — خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے،

لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون[1] (انبیاء-۲) — خدا جو کچھ کرتا ہے اسکی بازپرس اس سے نہیں کی جا سکتی اور لوگوں سے (ان کے کیے کی) بازپرس ہوتی ہے

غرض اس موقع پر امام صاحب نے سپر ڈال دی ہے، اور گویا یہ تسلیم کر لیا ہے کہ انسان اور پتھر مین کوئی فرق نہین، لیکن جبریہ و قدریہ یا اشاعرہ اور معتزلہ کے علاوہ اہل حق کا ایک اور معتدل گروہ ہے جس کے نزدیک نہ انسان مجبور محض ہے، نہ قادر مطلق ہے، نہ اس کو تکلیف مالایطاق دیگئی ہے، بلکہ اس نے اس مسئلہ مین ایک درمیانی معتدل روش اختیار کی ہے، اور اس نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی توضیح ایک شرعی مثال سے کی ہے، مثلاً ایک غلام اپنے آقا کے مال مین مستقل بالذات ہو کر کوئی تصرف نہین کر سکتا، اور اگر کرے تو یہ تصرف ناجائز ہوگا، لیکن اگر آقا خود اس کو اپنے مال کے فروخت کرنے کی اجازت دیدے تو یہ تصرف جائز ہوگا لیکن چونکہ یہ بیع آقا کی اجازت سے ہوئی ہے اس لیے وہ درحقیقت اسی کی طرف منسوب ہوگی، بایں ہمہ غلام کو تصرف کرنے کا حکم دیا جا سکتا ہے، اس کو اس تصرف سے روکا جا سکتا ہے، اور آقا کی امر و نہی کی مخالفت پر اس کو سزا دیجا سکتی ہے، بعینہ اسی طرح خداوند تعالیٰ نے انسان مین عمل کی قدرت پیدا کی، اور اس کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اس قدرت سے

[1] اربعین ص ۲۳۷

کام لے، اس لیئے اگر وہ اس قدرت سے کام لے تو اس کا یہ فعل درحقیقت خدا کی طرف منسوب ہوگا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے پیدا ہوا، معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو اس فعل کا مستقلاً موجد سمجھتے ہین، اور خدا کو اس سے بالکل بے تعلق کر لیتے ہین، البتہ خدا نے چونکہ انسان مین فعل کی قدرت پیدا کر کے اسکے اسباب مہیا کر دیے ہین اس لیے وہ فاعل مختار بھی ہی اس کو حکم بھی دیا جا سکتا ہے، اس کو ایک کام سے روکا بھی جا سکتا ہے، اور امر و نہی کی مخالفت پر اس کو سزا بھی دیجا سکتی ہے، قرآن مجید مین بہت سی آیتین بے شبہہ اس قسم کی ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے بہت سے کفار کے دلون پر مہر لگا دی ہے، اور ان پر قفل چڑھا دیے ہین، اس لیے وہ بظاہر ایمان نہ لانے پر مجبور ہین، اور ان کو ایمان لانے کی دعوت و تکلیف دینا بعینہ ایسا ہے جس طرح ایک شخص کے ہاتھ پانون باندھ دیے جائین، پھر اس کو دوڑنے کا حکم دیا ہے، لیکن درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ لوگ بھی ایمان کے مخاطب تھے، اسلام کے قبول کرنے اور اسلامی احکام کی پابندی کا حکم ان کو بھی دیا جا سکتا تھا، اور اس کی قدرت ان سے سلب نہین ہوئی تھی، مثلاً فرض کرو کہ ایک غیر تربیت یافتہ ناتجربہ کار نوجوان ہے، اس کے پاس مال و دولت بھی ہے حسن و جمال بھی ہے، کوئی روکنے والا بزرگ بھی اس کے سر پر نہین، برے چال چلن کے دوست و احباب بھی اس کو مل گئے ہین، اس حالت مین وہ لازمی طور پر رندی و عیاشی کی طرف مائل ہو جائے گا، لیکن با اینہمہ وہ مختار ہے، اپنے گناہون پر مجبور نہین ہے، اور چونکہ اس کے دماغ مین عقل موجود ہے اس لیے اس کو خدا کی نافرمانی پر ملامت کی جا سکتی ہے، اور اس کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا تکلیف مالا یطاق نہین ہے، بعینہ یہی حالت ان کفار کی تھی جن کے دلون پر خدا نے مہر لگا دی تھی، خدا نے ان کو

گمراہ کرنا چاہا، تو ان کو ایسے حالات مین مبتلا کر دیا، اور ان کے لیے گمراہی کے ایسے اسباب مہیا کر دیے کہ وہ لازمی طور پر گمراہ ہو گئے، پھر وہ ایک مدت تک اس گمراہی مین مبتلا رہنے سے اس کے اور بھی خوگر ہو گئے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ (بقرہ-۹)

پھر اسکے بعد تمھارے دل (ایسے) سخت ہوگئے کہ گویا وہ پتھر ہین.

لیکن اس حالت مین مبتلا رہنے کے باوجود بھی ان کی عقل اور ان کا اختیار سلب نہین ہوا تھا، بلکہ ان کو ایمان وطاعت کی تکلیف دی جا سکتی تھی،

مسئلہ جبر وقدر مین یہ تطبیق ایک ایسے شخص نے دی ہے جو بذات خود اگرچہ معتزلی نہین ہے، تاہم یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مذہب معتزلہ کے مذہب سے قریب تر ہے، اور اس مین اور معتزلہ کے مذہب مین صرف نام کا فرق ہے، لیکن با اینہمہ علامہ ابن قیم اسکے متعلق لکھتے ہین

هذا توسط حسن بين الفريقين[1]

دونون فریق کے درمیان یہ بیچ کی راہ عمدہ راہ ہے

ایک اور طریقہ سے ان دونون مذہبون مین تطبیق دیجا سکتی ہے، اور وہ یہ کہ فاعل کی دو قسمین ہین،

(۱) ایک وہ جو صرف اثر کرتا ہے، اثر کو قبول نہین کرتا، اور اس قسم کا فاعل صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا وہ جو اثر بھی کرتا ہے اور اثر کو قبول بھی کرتا ہے، اور انسان اسی قسم کا فاعل ہے،

[1] شفاء العلیل ص ۱۲۵

جبریہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو صرف منفعل یعنی اثر قبول کرنے والا سمجھتے ہیں، اور اس کی حرکات کو درختوں کی حرکتوں کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، ایسا ہی ہے جس طرح اس کا بیمار پڑنا اور مرنا، یعنی جس طرح مرض اور موت پر اس کا اختیار نہیں بلکہ وہ ان سے صرف اثر پذیر ہوتا ہے، اسی طرح اس کو اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے پر بھی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ اس میں صرف خدا کے اثر کو قبول کرتا ہے، اسی طرح قدریہ اور معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو فاعل محض قرار دیتے ہیں، اس کو منفعل اور اثر پذیر نہیں سمجھتے، اس لیے انکے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا خود اس کے اختیار میں ہے، وہ اس میں خدا کا اثر قبول نہیں کرتا لیکن مرض اور موت کی حالت ان سے مختلف ہے، ان پر انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا فعل ہے، اور انسان اس فعل کا صرف اثر قبول کرتا ہے، لیکن فرقہ معتدلہ کے نزدیک ان دونوں گروہ نے اس مسئلہ کو صرف ایک آنکھ سے دیکھا ہے، اگر وہ اس کو دونوں آنکھوں سے دیکھتے تو ان کو نظر آتا کہ انسان فاعل بھی ہے اور فاعلیت کی حالت میں منفعل بھی ہے، وہ خدا کے اثر کو قبول بھی کرتا ہے اور اس اثر سے متاثر ہو کر اثر بھی کرتا ہے، خدا اس سے ایک کام کرواتا ہے اور وہ کرتا ہے،

وَاَنَّهٗ هُوَ اَضْحَكَ وَاَبْكٰى (النجم ۳) اور یہ کہ وہی ہنساتا ہے اور رلاتا ہے،

اس لیے ہنسانے اور رلانے والا تو درحقیقت خدا ہے، لیکن ہنسنے والا اور رونے والا حقیقۃً بندہ ہے،

فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَّلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا (توبہ - ۱۱) تو ایک دن ہو گا کہ یہ لوگ ہنسینگے کم اور روئینگے بہت،

غرض ہنسانا اور رولانا محض خدا کا فعل ہے، اور اس فعل سے متاثر ہو کر انسان کا ہنسنا اور رونا فعل و انفعال دونون ہے، اور امر و نہی اور عذاب و ثواب وغیرہ کا تعلق اسی فعل و انفعال سے ہے، انسان کے جسم و روح، اوصاف اور افعال و اعمال بے شبہہ سب کے سب خدا کے مخلوق ہین، لیکن اس کے معنی یہ ہین کہ خدا نے انسان کی خلقت ایسی بنائی ہے کہ وہ اپنے ارادہ افعال کو پیدا کر سکے، اور اسی خلقت کے پیدا کیے ہوئے ارادہ اور افعال سے امر، نہی، عذاب و ثواب، ارشاد و ہدایت اور رسالت و نبوت کا تعلق ہے، اور خدا نے انسان کو اسی چیز کے کرنے کا حکم دیا ہے، جس کے کرنے پر وہ قادر ہے، اور اسی چیز کے چھوڑنے کا حکم دیا ہے جس کے چھوڑنے کی اس کو قدرت حاصل ہے، اس مسئلہ مین خاص طور پر ہدایت و ضلالت کے متعلق جو درمیانی راہ اختیار کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی مختلف آیتون کے جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے چار درجے ہین،

(۱) پہلا درجہ معاش کے مصالح اور زندگی کی بقا و حفاظت وغیرہ کی ہدایت کا ہے جو فطرۃً انسان و حیوان، اور وحوش و طیور غرض ہر چیز کو شامل ہے، اور اسی وجہ سے قرآن مجید مین اس کا ذکر عام سلسلۂ تخلیق مین آیا ہے، مثلاً

| | |
|---|---|
| قال ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی | (موسیٰ نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر مخلوق کو اسکی (خاص طرح کی) بناوٹ عطا فرمائی پھر اسکو (ان اغراض خاص کے پورا کرنے کی) راہ دکھائی (جنکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے) |
| .......... (طٰہٰ - ۲) | |
| اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی | جس نے (تمام مخلوقات کو) بنایا اور درست بنایا |

وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدیٰ — اور جس نے (ہر ایک چیز کی غرض و غایت کا)

(اعلیٰ - ۱) — اندازہ کیا اور (اسکو اسی) رستے لگایا

(۲) دوسرا درجہ ارشاد و بیان کی ہدایت کا ہے، جو صرف پیغمبرون کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے رسول اللہ صلعم کے متعلق فرمایا ہے

وَاِنَّکَ لَتَھْدِیْ اِلیٰ صِرَاطٍ — اور (اے پیغمبر) اس مین شک نہین کہ تم

مُّسْتَقِیْمٍ (شوریٰ - ۵) — (لوگون کو) سیدھا رستہ دکھاتے ہو،

لیکن اس ارشاد و ہدایت کے باوجود لازمی طور پر کسی شخص کا ہدایت یاب ہو جانا ضروری نہین، یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ رسول اللہ صلعم کو مخاطب کر کے فرماتا ہے،

اِنَّکَ لَاتَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ (قصص ۶) اے پیغمبر تم جسکو چاہو ہدایت نہین دے سکتے

قوم ثمود کے متعلق ارشاد ہوتا ہے،

واما ثمود فھدینٰاھم — اور رہے ثمود تو ہم نے ان کو (سیدھا) رستہ

فاستحبوا العمی علی الھدیٰ — دکھایا تھا، مگر انھون نے سیدھا رستہ چھوڑ کر

(حم السجدہ - ۲) — گمراہی اختیار کی

بلکہ اُس کے لیے صرف انسان کا مکلف یعنی عاقل و بالغ ہونا ضروری ہے، اور اس حیثیت سے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اور ابوجہل دونون اسکے یکسان طور پر مخاطب ہین اور ہدایت کا یہی درجہ خدا کی حجت ہے، جس کے قائم کرنے سے پہلے وہ کسی شخص یا کسی قوم کو عذاب نہین دیتا

وماکنا معذبین حتیٰ نبعث — اور جبتک ہم رسول بھیجکر (اتمام حجت) نہ کرلین (کسی کو اسکے گناہ کی) سزا نہین دیا کرتے

رَسُوْلاً (بنی اسرائیل - ۲)

رُسُلاً مُبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء-۲۳)

یہ سب پیغمبر خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے تھے تاکہ پیغمبروں کے (آنے کے) پیچھے لوگوں کو خدا پر کسی طرح کا الزام رکھنے کا موقع باقی نہ رہے

(۳) تیسرا درجہ توفیق والہام کی ہدایت کا ہے، یعنی انسان مین ہدایت یاب ہونے کا ایک ایسا ارادہ پیدا کر دینا.... جس کے بعد ہدایت کا وجود ضروری ہو جائے اس لیے یہ ہدایت دو فعلون کے مجموعہ کا نام ہے، ایک خدا کا فعل یعنی ہدایت کو پیدا کرنا، دوسرا بندے کا فعل یعنی اس کا ہدایت یاب ہونا اور ہدایت کو قبول کرنا جو خدا کے فعل کا اثر اور نتیجہ ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

مَنْ یَّھْدِ اللّٰہُ فَھُوَ الْمُھْتَدِیْ (اعراف-۲۲)

ہدایت یاب تو وہی ہین جن کو خدا ہدایت دے

یہی ہدایت خاص خدا کا فعل ہے اور اس پر کسی پیغمبر کو اختیار نہین، خداوند تعالیٰ رسول اللہ صلعم کو مخاطب کر کے فرماتا ہے،

ان تحرص علی ھداھم فان اللہ لا یھدی من یضل (النحل-۵)

(اے پیغمبر) اگر تم ان لوگوں کے راہ راست پر آنے کے حریص ہو (تو اس خیال کو چھوڑ دو کیونکہ) خدا جسکو گمراہ کرنا چاہتا ہو اسکو ہدایت نہین دیا کرتا،

اس آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ باوجود حرص کے رسول اللہ صلعم ان لوگون کو ہدایت یاب نہین کر سکتے، بلکہ اس قسم کی ہدایت وضلالت صرف خدا کا کام ہے،

من یضلل اللہ فما لہ من ھاد (رعد-۵)

اور جس کو خدا گمراہ کرے تو کوئی اس کا راہ دکھانے والا نہین

یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا وَّیَھْدِیْ

ایسی ہی مثال سے خدا بہتیرون کو گمراہ کرتا اور ایسی ہی

بِهٖ كَثِيْرًا (بقرہ - ۳) مثال سے بہترون کو ہدایت دیتا ہے،

یہی ہدایت ہے جس کو معتزلہ اور قدریہ خدا کا فعل نہین قرار دیتے اور اس لیے سلف وخلف دونون کے نزدیک مطعون ہوتے ہین، جبریہ اسی انکار کی وجہ سے ان پر سخت حملہ کرتے ہین اور اس ہدایت کو صرف خدا کا فعل قرار دیتے ہین لیکن اسی کے ساتھ وہ بھی یہ غلطی کرتے ہین کہ اس معاملہ مین کلیۃً انسان کے فعل، اس کی قدرت، اس قدرت کے اثر اور تمام قوی واسباب کا انکار کرتے ہین، حالانکہ یہ ہدایت اسباب وقوی اور انسان کی قدرت ہی سے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ جس شخص کو ہدایت یاب کرنا چاہتا ہے اسکو عقل وبصیرت دیتا ہے، ہدایت کے جو موانع وعوائق ہین ان کو دور کرتا ہے، نیک احباب اس کے لیے فراہم کر دیتا ہے، اس طرح کے تمام اسباب مہیا کرکے اسکو ہدایت کا خوگر کر دیتا ہے اور جب کسی کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تو بالکل اس کے مخالف اسباب جمع کر دیتا ہے،

قرآن مجید مین کفار کی ضلالت اور گمراہی کے متعلق جو الفاظ آئے ہین، مثلاً یہ کہ خدا نے ان کے دلون پر مہر لگا دی ہے، ان کو اندھا، بہرا، اور گونگا کر دیا ہے، ان کے آگے پیچھے دیوارین کھڑی کر دی ہین، ان کے یہ معنی نہین ہین کہ وہ ارشاد وبیان کی ہدایت سے محروم کر دیے گئے ہین بلکہ ان کے معنی یہ ہین کہ وہ توفیق والہام کی ہدایت سے محروم ہین لیکن ان الفاظ کے معنی کے سمجھنے مین جبریہ اور قدریہ دونون راہِ حق سے ہٹ گئے ہین، جبریہ کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے کفار کو اس پر مجبور کر دیا ہے اور یہ جبر ان کے کسی فعل، ارادہ، اختیار اور کسب کا نتیجہ نہین، اس کے بخلاف قدریہ کہتے ہین کہ ان الفاظ کے یہ معنی نہین ہو سکتے، کہ خدا نے ان کو ایمان لانے سے روک دیا ہے، کیونکہ اس صورت مین وہ خدا پر یہ اعتراض کر سکتے ہین کہ اس نے جس چیز سے

بجبر ہم کو روک دیا ہے اس کا حکم کیونکر دے سکتا ہے؟ جس چیز کی قدرت ہم کو حاصل نہین ہے اس کی تکلیف ہم کو کیونکر دیجا سکتی ہے؟ اگر ایک شخص ایک دروازے کو خود بند کر دے، پھر کسی کو اس دروازے مین داخل ہونے کا حکم دے، اور اسکے نہ داخل ہونے پر اس کو مجرم قرار دے کر سزا دے تو یہ فعل عقل و انصاف کے مخالف ہوگا، جو لوگ رسول اللہ صلعم کی ہدایت وارشاد کے قبول نہ کرنے پر یہ عذر پیش کرتے تھے کہ ہمارے دلون پر مہر لگی ہوئی ہے، اور ان پر پردے پڑے ہوے ہین خدا نے ان کی تکذیب و ہجو کی ہے، اس لیے یہ چیزین خدا کی طرف منسوب نہین کی جاسکتین، بلکہ اس کے معنی یہ ہین کہ کفار نے جب پیغمبرون کی ہدایت سے بالکل اعراض کر لیا تو یہ اعراض ان کی فطرت بن گیا، اور ان کی حالت اس شخص کے مشابہ ہوگئی جس کو کسی چیز کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہو، یہ حالت اگرچہ خود کفار کے اعراض سے پیدا ہوئی تھی، تاہم چونکہ وہ مستحکم ہو کر اصل فطرت اور اصل خلقت کے مشابہ ہوگئی تھی، اس لیے خدا نے اس کو اپنی طرف منسوب کر لیا، اور فرمایا

| | |
|---|---|
| كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم | بلکہ ان کے دلون پر انہی کے اعمال (بد) |
| مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (تطفیف-۱) | کے زنگ بیٹھ گئے ہین |
| بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ | بلکہ انکے کفر کیوجہ سے خدا نے اُن اکے دلون پر مہر |
| فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء-۲۲) | کر دی ہے، پس معدودے چند کے سوا اکثر ایمان نہین لاتے |

معتزلہ اور قدریہ کی اس تقریر کو نقل کر کے علامہ ابن قیم شفاء العلیل مین لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| ان الذی قالہ ھؤلاء حقہ | جو کچھ ان لوگون نے کہا ہے اسمین حق اسکے باطل سے |
| اکثر من باطلہ وصحیحہ من سقیمہ | اور صحیح اس کے غیر صحیح سے زیادہ ہے، |

صحیح تو اس لیے ہے کہ انھون نے خدا کو ظالمانہ اور خلاف حکمت فعل سے منزہ کر دیا ہے، لیکن اس مین غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کے کمال قدرت اور نفوذ مشیت کے منکر ہین، خود اوپر کی آیتون سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے کفار کے ساتھ جو کچھ کیا وہ خود ان کے کفر و اعراض کی سزا تھی،

اور خود بعض قدریہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ فعل خدا کا مخلوق ہے البتہ یہ ان کے سابق کفر و اعراض کی سزا ہے، کیونکہ انسان اپنے ارادہ و اختیار سے جو ضلالت و ہدایت حاصل کرتا ہے ان کے بعد خدا اس کو اور گمراہ کر کے اس کی گمراہی کی سزا اور ہدایت یاب کر کے اس کو اس کی ہدایت کی جزا دیتا ہے، جیسا کہ وہ برائی کا بدلہ برائی کے ساتھ اور بھلائی کا بدلہ بھلائی کے ساتھ دیتا ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

| | |
|---|---|
| وَالَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ | اور جو لوگ راہ پر ہین (جب جب قرآن سنتے ہین) اونکو خدا (اس قرآن کی برکت سے اور) زیادہ ہدایت دیتا اور (نیز) ان کو پرہیزگاری کی توفیق عطا فرماتا ہے |
| ........ (محمد - ۲) | |
| فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (بقرہ - ۲) | ان کے دلون مین بیماری ہے، پس بڑھا دی اللہ نے ان کی بیماری |

لیکن ان جرائم یعنی کفر و اعراض کے اسباب چونکہ دنیا مین ان کے ارادہ، اختیار اور عمل کے تحت مین داخل تھے، اس لیے بطور سزا کے ان کے دلون پر جو مہر لگائی گئی اور ان کو ایمان سے جو روکا گیا یہ محض تقدیر الٰہی نہ تھی بلکہ یہ عادلانہ فیصلہ تھا، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے.

وَمَن کَانَ فِی هٰذِہٖۤ اَعۡمٰی فَهُوَ فِی الۡاٰخِرَۃِ اَعۡمٰی وَ اَضَلُّ سَبِیۡلًا (بنی اسرائیل) | اور جو شخص اس دنیا مین اندھا ہے وہ آخرت مین بھی اندھا ہے، اور بہت زیادہ گمراہ،

اس سے معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے جس بندے کی تقدیر مین گناہ، فسق اور کفر کو لکھدیا ہے، وہ جبارانہ حکم نہین بلکہ عادلانہ فیصلہ ہے. وہ اپنے ارادہ واختیار سے جرم کرتا ہے، اور فسق و کفر کی صورت مین اس کو اس کی قدرتی سزا ملتی ہے، اسی عدل کی حقیقت کے سمجھنے مین قدریہ اور جبریہ دونون نے غلطی کی ہے، جبریہ کے نزدیک عدل کے معنی ممکن کے ہین، یعنی خدا کے لیے اپنے بندے کے ساتھ جو کچھ کرنا ممکن ہو وہ عدل ہی، اس لیے وہ تکلیف مالایطاق دے سکتا ہے، عبادت کے عوض مین عذاب اور گناہ کے بدلے مین ثواب دے سکتا ہے، ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے بے گناہ سے کرسکتا ہے، غرض وہ خدا کے افعال کو اسباب و حکم کا پابند نہین سمجھتے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک چونکہ خدا کے لیے یہ تمام چیزین ناممکن ہین! اس لیے وہ خدا کے عموم قدرت و مشیت کے منکر ہین اور اسی کا نام عدل رکھتے ہین. یہی نکتہ ہے جس کو امام صاحب نے سورہ انعام کی تفسیر مین لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد شیخ ابوالقاسم الضاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت والجماعت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے" بہرحال جبریہ نے عدل کی جو تعریف کی ہے وہ خدا کی حکمت و رحمت کے منافی ہے، اور قدریہ نے جو تعریف کی ہے وہ اس کی وسعت قدرت کے منافی ہے، لیکن قرآن مجید سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل کی حقیقت ان دونون سے مختلف اور خدا کی وسعت قدرت، اور حکمت دونون کو مشتمل ہے، چنانچہ حضرت ہود علیہ السلام فرماتے ہین،

اِنّی توکلت علی اللہ ربی وربکم ما من — مین نے بھروسا کیا خدا پر جو میرا اور تمھارا پروردگار

دابۃ الا ھو اٰخذ بناصیتھا — ہے، کوئی جانور ایسا نہین جس کی پیشانی وہ

ان ربی علی صراط مستقیم (ہود-۵) — نہ پکڑ رہا ہو، بیشک میرا پروردگار سیدھی راہ پر ہے

اس آیت کے پہلے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو مخلوقات پر کامل اقتدار حاصل ہے، اور وہ اس مین جو تصرف چاہے کر سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ اس تصرف مین راہ راست پر ہے، راہ کج پر نہین، یعنی اگرچہ وسعت قدرت کے لحاظ سے وہ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے، تاہم وہ کرتا وہی ہے جو مقتضائے انصاف ہوتا ہے، نیکی کا بدلہ نیکی سے اور برائی کا بدلہ برائی سے دیتا ہے، تکلیف مالایطاق نہین دیتا، اور ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے سے نہین کرتا، اسلیے وہ عادل بھی ہے، قادر بھی ہے، حکیم بھی ہے،

(۴) ہدایت کا چوتھا درجہ قیامت کے دن دوزخ یا جنت کا راستہ دکھانا ہے، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

احشروا الذین ظلموا وازواجھم — جو لوگ ظلم کرتے تھے ان کو اور انکے ساتھیون کو اور خدا

وما کانوا یعبدون من دون اللہ — کے سوا جن (معبودون) کو پوجتے رہے ہین ان سب

فاھدوھم الی صراط الجحیم (الصفت-۳) — ایک جگہ اکٹھا کرو پھر انکو دوزخ کے رستے لے چلو،

اور یہ صرف خدا کا کام ہے،

ان تمام مراتب کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سی ہدایتین انسان کے اختیار مین ہین اور کون کون سی نہین ہین،

---

# نبوّت

امام صاحب کے نزدیک نبوت کے ثبوت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ خدا کو فاعل مختار تسلیم کیا جائے، اگر ایک شخص سرے سے خدا کا منکر ہے یا اس کو فاعل مختار نہیں مانتا تو وہ نبوت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا، اس لیے نبوت کے اثبات سے پہلے اس کے سامنے خدا کا وجود اختیار ثابت کرنا چاہیے، لیکن ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو خدا کے وجود اور خدا کے اختیار کے تو قائل ہیں لیکن متعدد وجوہ سے نبوت کا انکار کرتے ہیں،

(۱) ان میں پہلا فرقہ جبریہ کا ہے، جو یہ کہتا ہے کہ نبوت و بعثت کا مقصود انسانوں کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا ہے، لیکن جب انسانوں کو اپنے افعال پر سرے سے اختیار ہی نہیں تو یہ تکلیف بالکل بےمعنی ہے، اس لیے نبوت بھی ایک بےمعنی چیز ہے،

امام صاحب نے مطالب عالیہ میں اس موقع پر انسان کے مجبور محض ہونے پر اس فرقے کے بہ کثرت دلائل نقل کیے ہیں، اور لکھا ہے کہ قرآن مجید میں بھی یہ اعتراض مذکور ہے،

| | |
|---|---|
| وقال الذین اشرکوا لوشاء | جن لوگوں نے شرک کیا انھوں نے کہا کہ اگر خدا |
| اللہ ما اشرکنا ولا اباءنا | چاہتا تو ہم شرک کرتے نہ ہمارے باپ دادا، |

لیکن ان کے شبہات کا کوئی جواب نہیں دیا ہے؛ البتہ اربعین میں اس کے

دو جواب دیے ہین، ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ "یہ کہنا کہ جبر کی حالت مین تکلیف بمعنی چیز ہے،" تکلیف کے بمعنی ہونے کے اعتقاد کی تکلیف دینا ہے، اس لیے یہ کلام متناقض ہے، دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تکلیف کے معنی عذاب و ثواب کی علامت بتانے کے ہین، یعنی فلان کام ثواب کی اور فلان کام عذاب کی علامت ہے، اور انبیاء کا کام الہی علامات کا بتانا ہے، رہی یہ بات کہ خدا نے ایک کام کو ثواب کے لیے اور دوسرے کو عذاب کے لیے کیون مخصوص کیا؟ اس پر کسی بندے کو اعتراض کا حق حاصل نہین،

امام صاحب نے مطالب عالیہ مین ایک موقع پر لکھا ہے کہ انبیاء انسانون کو فاعل مختار مان کر تعلیم دیتے ہین اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ یہ بیان کرتے ہین کہ بندہ فاعل مختار ہے، ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، برے بھلے دونون کامون کی اس کو مقدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دین تو لوگ ان کو چھوڑ دین اور ان کی طرف متوجہ نہ ہون، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بیان کرتے ہین کہ اگرچہ واقعہ یہی ہے تاہم ہر چیز تقدیر الہی سے پیدا ہوتی ہے، پھر وہ لوگون کو ان باریک باتون مین غور و فکر کرنے سے روکتے ہین، کیونکہ بہت سے لوگ ان باتون کو سمجھ نہین سکتے، بہر حال انبیاء کی تعلیمات کی بنیاد جبر پر نہین، بلکہ اختیار پر ہے، اس لیے یہ اعتراض صحیح نہین ہے، اس کے علاوہ یہ اعتراض صرف اشاعرہ پر وارد ہوتا ہے، معتزلہ پر وارد نہین ہوتا، کیونکہ وہ انسان کو فاعل مختار مانتے ہین،

(۲) دوسرا اگر وہ اگرچہ جبر کا قائل نہین، لیکن اس کے نزدیک انسانون کی ہدایت و رہنمائی کے لیے صرف عقل کافی ہے، اس کے لیے نبوت و رسالت کی ضرورت نہین

یہ لوگ کہتے ہین کہ افعال کی تین قسمین ہوسکتی ہین،

(۱) ایک تو وہ جنکو عقل اچھا سمجھتی ہی، اس لیے انکا کرنا واجب ہے،

(۲) دوسرے وہ جن کو عقل برا سمجھتی ہے، اس لیے عقل کے حکم کے بموجب ان کا چھوڑنا ضروری ہے،

(۳) تیسرے وہ جنکی برائی اور بھلائی کے درمیان عقل امتیاز نہین کرسکتی، لیکن اگر ان افعال کو آسانی کے ساتھ چھوڑا جاسکتا ہے، تو چونکہ ان مین ضرر کا احتمال بھی ہی، اس لیے ان کو چھوڑ دینا چاہیے، لیکن اگر وہ آسانی کے ساتھ نہین چھوڑے جاسکتے تو ان کو عقل جائز کر لیتی ہے، کیونکہ خدا حکیم و رحیم ہے، اس لیے اگر وہ ان کو چھوڑنے کی بھی تکلیف دے تو یہ تکلیف بالا یطاق ہو گی، جو اس کے رحم و کرم کے خلاف ہی،

ان کے علاوہ ان کی اور بھی متعدد دلیلین امام صاحب نے مطالب عالیہ مین نقل کی ہین، لیکن ان سب کا جواب یہ ہے کہ

(۱) انبیاء کی بعثت کا مقصد ان عقلی احکام کی تاکید ہے،

(۲) بہت سی چیزون کے مصالح و فوائد عقل سے نہین معلوم ہوسکتے اور انبیا کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ان مصالح و فوائد سے واقف کرین،

(۳) عام طور پر لوگون کی عقلین اس قدر ناقص ہیں کہ وہ خدا کی ذات و صفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے ناواقف رہتی ہین، اس لیے پیغمبرون کی بعثت کا مقصد خدا کی ذات و صفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے لوگون کو آگاہ کرنا ہے،

لیکن ان لوگوں کے نزدیک یہ جوابات تشفی بخش نہین، اتنا ہم کو معلوم ہے کہ

عقل ہر چیز کی برائی اور بھلائی سے واقف ہے، لیکن اس کی تاکید کے جو طریقے ہین وہ غیر محدود ہین، پیغمبر اس کا صرف ایک ذریعہ ہے، لیکن اگر اس پیغمبر کے ساتھ فرشتون کا ایک گروہ بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بھی زیادہ ہو جائے گی، اور اگر اس کے ساتھ ایک معصوم فوج بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بڑھ جائے گی، لیکن جب اصل مقصد صرف عقل کی ہدایت سے حاصل ہے تو ان غیر محدود چیزون کی ضرورت نہین رہ گئی، یہ بات کہ بہت سی چیزون کے مصالح و فوائد سے عقل واقف نہین ہو سکتی تو اگر وہ غیر ضروری ہین تو ہم ان کو چھوڑ دین گے، اور اگر ضروری ہین تو ان کو اختیار کر لین گے،

(۳) تیسرا گروہ اگرچہ جبر کا قائل نہین اور اس کے نزدیک نبوت عقلاً بھی جائز ہے لیکن اس کے نزدیک نبوت کا اثبات صرف معجزہ سے ہو سکتا ہے، اور معجزہ بذات خود ناممکن ہے، کیونکہ اگر معجزہ کو ممکن مان لیا جائے تو تمام محسوسات اور بدیہیات سے اعتماد اٹھ جائے، مثلاً یہ ممکن ہو جائے کہ پہاڑ خالص سونا بن جائین، دریا کا پانی خون ہو جائے اور ایک آدمی مان کے پیٹ ہی سے بوڑھا پیدا ہو،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمین ہین، بدیہی اور نظری، بدیہی وہ علم ہے جو انسان کو بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ "آفتاب روشن ہے،" "آگ جلاتی ہے،" اور نظری وہ علوم ہین جو استدلال سے حاصل ہوتے ہین، مثلاً "عالم حادث ہے،" "خدا موجود ہے،" "روح قدیم ہے،" نظری علوم اگرچہ بذات خود بدیہی نہین ہوتے لیکن ان کی انتہا بھی بدیہیات ہی پر ہوتی ہے، اس لیے وہ بدیہی علوم کی فرع ہوتے ہین، اب اگر کوئی نظری علم ایسا ہو جو بدیہی کی تردید کرتا ہو تو اس کے معنی یہ ہون گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، اور یہ محال ہے،

اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ معجزات کا علم نظری ہے یا بدیہی، اس مین کوئی شبہہ نہین کہ عام مشاہدہ اور عام استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا مین علت و معلول کا ایک سلسلہ قائم ہے، اور تمام چیزین اسی نظام کے مطابق پیدا ہوتی ہین، رحم مادر مین پہلے نطفہ کا استقرار ہوتا ہے، اسکے نو مہینے کے بعد بچہ پیدا ہوتا ہے، پھر بڑھتے بڑھتے جوان ہوتا ہے اور زندگی کی بہت سی منزلین طے کر کے بوڑھا ہو جاتا ہے، اس لیے اس مشاہدہ اور استقرار سے ہم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بدیہی ہے، اس کے بخلاف اگر کوئی شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ ایک شخص ابتداءً ماں کے پیٹ سے جوان پیدا ہوا تو یہ ایک نظری علم ہے جو اس بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، جو ہم کو مشاہدہ و استقراء سے حاصل ہوا تھا، اس لیے فرع اصل کے مخالف ہے جو محال ہے،

امام صاحب نے مطالب عالیہ مین اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ مین کی ہے "علوم کی دو قسمین ہین، بدیہی اور نظری، لیکن نظری علوم بھی بدیہیات ہی کی فرع ہین" اور جب یہ صورت ہے تو جو نظری علم بدیہی علم کی تردید کریگا اس کے معنی یہ ہون گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، لیکن چونکہ یہ جائز نہین ہے، اس لیے علوم نظریہ علوم بدیہیہ کی تردید نہین کر سکتے، اب اگر ہم علوم بدیہیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہین تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدیہی وہ علم ہے جو دل مین ابتداءً یقینی طور پر پیدا ہو جائے، اور انسان اس مین کسی قسم کا شک نہ کر سکے، اس اصول کے مطابق جب ہم کسی انسان کو دیکھتے ہین تو یقین کر لیتے ہین کہ وہ پہلے ماں کے رحم مین تھا، پھر رحم سے نکل کر بچپن کی حالت مین رہا، پھر جوان ہوا، اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہین، ان حالات کے طاری ہونے کے بغیر وہ جوان ہی پیدا ہوا تو ہم یہ یقین

کرینگے کہ وہ جھوٹ کہتا ہے، کیونکہ اس کے جائز مان لینے کے بعد یہ بدیہی یقین کہ بچہ بہت سے مراتب طے کر لینے کے بعد جوان ہوتا ہے، پیدا ہی نہین ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک نظری علم ہے، جو بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، اور یہ ناجائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خرق عادت محال ہے، اور جب یہ کلیہ ثابت ہو چکا تو ہم چند مثالون سے اسکی تائید کرتے ہین،

(۱) اگر کوئی شخص کہے کہ دریا کا پانی خون اور پہاڑ خالص سونا ہو سکتا ہے، تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون کہے گا،

(۲) اگر کوئی شخص کہے کہ اس کے گھر مین جو پتھر تھا وہ ایک حکیم بنگیا جو منطق و ہندسہ کا درس دینے لگا، اور اس کے گھر کے کیڑے مکوڑے آدمی بنکر عالم فاضل بن گئے، اور اس کا گدھا بطلیموس بن گیا، جو مجسطی کا درس دینے لگا اور گھر کے کیڑے مکوڑے اس سے ہندسہ، منطق اور الٰہیات مین بحث و مباحثہ کرنے لگے، تو ہر عقلمند آدمی اس کو مجنون کہے گا،

(۳) اگر کوئی شخص ایک چٹیل میدان کو دیکھے جس مین کسی قسم کی عمارت نہ ہو، پھر وہ اس کو جائز سمجھے کہ اس مین بغیر معمار، اور اینٹ اور پتھر کے عظیم الشان عمارتین قائم ہو گئین تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون خیال کرے گا،

ان مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ بداہۃً تمام چیزین ایک خاص نظام کی پابند ہین اور اگر اس نظام کو تسلیم نہ کیا جائے تو اسے علوم بدیہیہ باطل ہو جاتے ہین، غرض معجزہ دلیل نبوت ہے، لیکن جب وہ ممکن ہی نہین تو نبوت کی کوئی دلیل باقی نہین رہتی،

(۴) چوتھا گروہ ان لوگون کا ہے جو معجزات کے تو قائل ہین، لیکن ان کے نزدیک

معجزہ نبوت کی دلیل نہین ہو سکتا، کیونکہ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خدا کا فعل ہو اور اس سے مدعی نبوت کی تصدیق مقصود ہو، اس تعریف کی بنا پر وہ کہتے ہین کہ اس کا کیونکر اطمینان ہو سکتا ہے کہ یہ خدا کا فعل ہے،

(۱) کیونکہ اگر نفس ناطقہ کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ نفوس کی حقیقتین مختلف ہون اس بنا پر پیغمبر کا نفس اور لوگون کے نفس سے مختلف ہوگا اور اسی اختلاف کی بنا پر وہ معجزات کو پیدا کر سکے گا، لیکن اگر نفس ناطقہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو کم از کم ہر جسم کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے اور اسی اختلاف مزاج کی بنا پر ہر جسم سے مختلف آثار پیدا ہوتے ہین اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات پیغمبر کے مخصوص مزاج کے نتائج ہون۔

(۲) مخصوص دواؤن کے مختلف اثرات ہوتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر کے پاس کوئی ایسی دوا ہو جس کا اثر معجزات کی صورت مین ظاہر ہو، بہت سی دوائین ایسی ہین جن کے کھانے سے ذہانت کو ترقی ہوتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر نے کوئی ایسی دوا کھالی ہو جس سے معجزانہ حد تک اس کی قوت عقلیہ کو ترقی ہو گئی ہو،

(۳) تمام ارباب مذاہب جن و شیاطین کے وجود کے قائل ہین اور تمام لوگون کے نزدیک وہ ایک شخص کے بدن مین حلول کر سکتے ہین، اس کی زبان سے گفتگو کر سکتے ہین اور غیب کی خبرین دے سکتے ہین اس لیے انہی کو ان معجزات کا سبب کیون نہ قرار دیا جائے

---

رسول اللہ صلعم سے بھیڑیے، اونٹ، اور بکری کے زہر آلود دستے نے جو کلام کیا اس کا سبب یہ تھا کہ جن و شیاطین ان کے اجسام مین حلول کر گئے تھے، خود قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت بھی انہی کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے، اہل عرب کا خیال تھا کہ ہر شاعر کے ساتھ ایک جن رہتا ہے، جو اس کے دل مین مضامین کا القا کرتا ہے، اسی لیے

وہ قرآن کو بھی جن وشیاطین کے الہام کا نتیجہ سمجھتے تھے، چنانچہ قرآن مجید نے انکے اس خیال کی تردید کی ہے،

(۴) ممکن ہے کہ یہ معجزات مخصوص ستارون کے آثار ہون، کیونکہ ایک گروہ ان ستارون کو زندہ اور عاقل مخلوق تسلیم کرتا ہے،

(۵) منجمین کے نزدیک ستارون کے اتصال سے عجیب وغریب آثار صادر ہوتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات ان ہی کے اتصال کا نتیجہ ہون،

(۶) حکماء و فلاسفہ آسمانون اور ستارون کے لیے عقول مجردہ اور نفوس ناطقہ ثابت کرتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات انہی کے عقول ونفوس کے آثار ہوں،

(۷) منجمین کے نزدیک سہم سعادت اور سہم غیب کو حصول مراد اور غیبی خبرون مین بہت بڑا دخل ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انبیاء جو معجزات دکھاتے ہین اور جو غیبی خبرین دیتے ہین، وہ اسی سہم سعادت اور سہم غیب کا اثر ہون،

(۸) تمام ارباب مذاہب ملائکہ اور ان کی قدرت کے قائل ہین اس لیے ممکن ہو کہ انبیاء کے معجزات انہی کی اعانت سے صادر ہون، اور اس حالت مین معجزہ سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ جب تک یہ نہ ثابت ہوجائے کہ ملائکہ اباطیل واکاذیب سے معصوم ہین، ان معجزات پر اعتماد نہین کیا جاسکتا، لیکن ملائکہ کی عصمت کوئی عقلی چیز نہین بلکہ نقلی چیز ہے، یعنی پیغمبرون کے بیان سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے جب تک پیغمبرون کی تصدیق نہ کرلی جائے ملائکہ کی عصمت ثابت نہین ہوتی، اور جب تک ملائکہ کی عصمت نہ ثابت ہو پیغمبرون کی نبوت ثابت نہین ہوتی اور اسی کا نام دور ہے، جو عقلاً محال ہے ممکن ہے کہ یہ تمام احتمالات صحیح نہ ہون تاہم ان کے وجود سے انکار نہین ہوسکتا،

اور ان احتمالات کی موجودگی مین معجزات کو خدا کا فعل ثابت کرنا مشکل ہی، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ اس فعل کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق ہے، کیونکہ اہلسنت کے نزدیک افعال الہٰی معلل بالاغراض نہین ہین، یعنی ان کے لیے کسی مقصد کا ہونا ضروری نہین اس لیے اس مذہب کے رو سے یہ کہنا ہی صحیح نہین ہے کہ خدا نے معجزات کو پیغمبرون کی تصدیق کے لیے پیدا کیا، معتزلہ کے نزدیک بے شبہہ افعال الہٰی کا ایک مقصد ہوتا ہے، لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ ان معجزات کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق کے سوا کچھ اور نہ تھا، کیونکہ عالم حادث ہے، اس لیے تمام معتاد امور ابتداے تخلیق مین غیر معتاد تھے، اس صورت مین یہ ممکن ہے کہ آج جس معجزہ کو ہم خلاف عادت کہتے ہین وہ کسی عادت کی ابتدا ہو، اور ایک مدت کی تکرار کے بعد وہ خلاف عادت باقی نہ رہے،

لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے، اور اس کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہے؟ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ مین علم ہندسہ کا عالم ہون، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مین ۲۰ دن تک بھوکا رہ سکتا ہون، لیکن ہر شخص کو معلوم ہے کہ اس دلیل کو دعویٰ کے ساتھ کوئی مناسبت نہین ہے، یہ امر کتنا ہی خارق عادت ہو لیکن اس سے اس کا دعویٰ ثابت نہین ہوتا، اس کا دعویٰ صرف اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ ہندسہ کے مسائل کی تشریح اور ان کا اثبات کرے، بعینہٖ اسی طرح جو شخص نبوت کا مدعی ہے وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مین معاش و معاد کا سیدھا راستہ دکھاتا ہون اور اس دعویٰ کا اثبات صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ معاش و معاد کی تمام اصلاحی

صورتین بتائے، لیکن وہ اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ مین لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہون، تو یہ دلیل گو کتنی ہی عجیب و غریب ہوتا ہم اس کو دعوے کیساتھ کوئی مناسبت نہین ہے،

(۵) پانچوان گروہ اگرچہ معجزہ کو بھی تسلیم کرتا ہے، اس کو خدا کا فعل بھی سمجھتا ہے، اور وہ نبوت کی دلیل بھی بن سکتا ہے لیکن اس کے نزدیک ان معجزات کا علم صرف اخبار متواترہ سے ہو سکتا ہے، اور خبر متواتر کوئی یقینی چیز نہین، مثلاً یہود کہتے ہین کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میری شریعت ابد الابد تک منسوخ نہ ہوگی، اور اس کو وہ بالتواتر بیان کرتے ہین، حالانکہ مسلمان اس متواتر خبر پر یقین نہین رکھتے یہود و نصاریٰ بتواتر بیان کرتے ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہوئے، لیکن مسلمان اس متواتر خبر کو نہین مانتے، غرضکہ ہر قوم اس قسم کے بہت سے واقعات بتواتر بیان کرتی ہے، لیکن دوسری قومین ان کو تسلیم نہین کرتین،

ان اعتراضات کے علاوہ معجزات کو دلیل نبوت قرار دینے سے سب سے بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ خود پیغمبر کو اپنی نبوت پر کیونکر یقین ہوتا ہے؟ اس کی صرف دو صورتین ہو سکتی ہین،

(۱) ایک تو خود خدا اس سے کہے کہ مین مخلوق کی طرف تجھکو اپنا پیغمبر بنا کر بھیجتا ہون،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کے پاس ایک فرشتہ بھیجے جو اس کو یہ پیغام پہنچائے،

پہلی صورت صحیح نہین ہے، کیونکہ تمام پیغمبرون نے بالاتفاق بیان کیا ہے کہ ان کے پاس یہ پیغام فرشتون کے ذریعہ سے پہنچا ہے، اس لیے جس طرح امت کو نبوت کے یقین کے لیے معجزہ کی ضرورت ہے، اسی طرح پیغمبر کو بھی معجزہ کی ضرورت

ہو گی، اور وہ اس فرشتہ سے معجزہ کا خواستگار ہو گا، لیکن چونکہ معجزہ ایک فعل خارق عادت ہے اور پیغمبر کو فرشتون کی عادت کا علم نہین ہے اس لیے فرشتہ جو معجزہ بھی دکھائے گا اسکے متعلق پیغمبر یہ کہہ سکے گا کہ ممکن ہے کہ یہ فعل فرشتون کی عادت کے خلاف نہ ہو، اس لیے پیغمبر کو اپنی نبوت کا یقین صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بداہتہً یہ جانتا ہے کہ اس کے پاس جو فرشتہ یہ پیغام لایا ہے وہ فرشتہ ہے شیطان نہین ہے، اور اس صورت مین معجزات کی ضرورت باقی نہین رہتی،

## عام اعتراضات

ان اعتراضات کے علاوہ نبوت پر چند عام اعتراضات اور وارد ہوتے ہین جن سے سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، مثلاً

(۱) تمام مذاہب مین چند اصولی باتین ہوتی ہین جن پر تمام پیغمبرون کا اتفاق ہوتا ہے، مثلاً خدا کی ذات و صفات کا علم، اس کے علاوہ چند فرعی باتین ہوتی ہین، جن مین پیغمبرون مین باہم اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی کیفیات اور ان کے طریقے، اب جب ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک پیغمبر دوسرے پیغمبر کی شریعت کو منسوخ کرتا ہے تو ہم پوچھتے ہین کہ اگر اس سے اصولی باتون کا نسخ مقصود ہے تو اس سے اور انبیاء کی تکذیب لازم آتی ہے، جس سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے، لیکن اگر ان اصولی باتون کا منسوخ کرنا مقصود نہین ہے بلکہ شریعتون مین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صرف فرعی باتون تک محدود ہے، تو فرعی باتون کے لیے اس قدر کد و اصرار اور جنگ و جدال جائز نہین، مثلاً روزہ، نماز اور حج کا جو مقصد اصلی ہے یعنی توجہ الی اللہ، ضبط نفس، اجتماع وہ ہر مذہب کے طریقہ عبادت سے حاصل ہو سکتا ہے

اس لیے گذشتہ پیغمبرون کے طریقۂ عبادت کے منسوخ کرنے سے ایک پیغمبر کا مقصد صرف یہ ہو سکتا ہے کہ گذشتہ پیغمبرون کا نام مٹ جائے، اور صرف اس پیغمبر کا نام باقی رہے، اور اس مین تفوق اور ریاست طلبی کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہین، کیونکہ شریعت کا جو اصلی مقصد ہے وہ ہر مذہب کی پابندی سے حاصل ہو سکتا ہے،

(۲) چونکہ عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ کر سکتی ہے اس لیے اگر ایک انسان دنیا سے متنفر ہے، صرف خدا سے واسطہ رکھتا ہے اور اس کو خدا کی ذات و صفات کا کامل علم ہے، تو اس شخص کے متعلق عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ جب وہ مریگا تو نیک لوگون کے زمرہ مین شامل ہوگا، لیکن تمام پیغمبر یہ کہتے ہین کہ صرف یہی کافی نہین ہے، بلکہ اس کے ساتھ نبوت اور رسالت کا اقرار بھی ضروری ہے، اس قسم کا شخص اگر نبوت اور رسالت کے اقرار کے بغیر مر جائے تو وہ دائمی عذاب مین مبتلا ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ اس معاملہ مین شریعت کا حکم عقل کے مخالف ہے، اس لیے جو حکم عقل کے مخالف ہوگا، وہ قابل تسلیم نہ ہوگا،

لیکن اگر عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ نہین کر سکتی تو اس صورت مین ممکن ہے کہ خدا ایک جھوٹے آدمی کو صاحب معجزہ بنا دے، اور وعدہ وعید مین بذات خود سچا نہ ہو اور اس صورت مین سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے،

(۳) شریعتون مین ایسے امور مذکور ہین جن کے قبول کرنے سے عقل انکار کرتی ہے مثلاً قرآن و حدیث مین بکثرت ایسے الفاظ آئے ہین جن سے خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، توراۃ مین تو اس سے بھی زیادہ تصریح کے ساتھ خدا کی جسمانیت کا اظہار کیا گیا ہے، قرآن مجید مین جبر و قدر دونون کے متعلق بہ کثرت آیتین موجود ہین اور

یہ دونون چیزین باہم متناقض ہین جن مین بہ مشکل تطبیق دیجا سکتی ہے،

(۴) مذہب کا مقصد یا تو خدا کی ذات وصفات کا علم اور قیامت کا اعتقاد ہے
یا معاش کی اصلاح ہے، اور یہ دونون باتین کسی خاص پیغمبر کی پیروی پر موقوف نہین ہین'
تاہم جن لوگون نے کسی خاص پیغمبر کی پیروی نہین کی ہے، وہ بھی ان مقاصد مین پوری طور پر
کامیاب ہوئے ہین، اس لیے کسی خاص پیغمبر کی پیروی کی ضرورت نہین ہے،

اگرچہ امام صاحب نے ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہین چنانچہ مطالب عالیہ
مین لکھتے ہین کہ "ہم نے اگرچہ پوری کوشش کے ساتھ یہ تمام اعتراضات بیان کر دئے ہین، لیکن
اگر ایک عقلمند شخص تین اصول کو اچھی طرح جان لے گا اور ان کی قوت سے واقف
ہو جائے گا تو اس سے یہ تمام اعتراضات دور ہو جائین گے" تاہم انھون نے اس
طریقہ کو چھوڑ کر ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، جو ان اعتراضات کی زد سے محفوظ ہے،
چنانچہ مطالب عالیہ مین لکھتے ہین کہ "نبوت کے قائل دو فریق ہین، ایک فریق کہتا ہے
کہ پیغمبر سے معجزات کا صدور اس کی صداقت پر دلالت کرتا ہے، اس کے بعد ہم
پیغمبر کے قول سے یہ دلیل لاتے ہین کہ فلان چیز حق اور فلان چیز باطل ہے، یہ پہلا طریقہ
ہے، اور عام طور پر ارباب مذاہب نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، دوسرا فریق کہتا ہے
کہ سب سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ عقائد حقہ کیا ہین؟ اور اعمال صحیحہ کیا ہین؟ اسکے
معلوم کر لینے کے بعد اگر ہم کو یہ نظر آئے گا کہ ایک انسان دین حق کی دعوت دیتا ہے
اور اس کی دعوت مین یہ اثر ہے کہ لوگ باطل کو چھوڑ کر حق کی طرف متوجہ ہوتے
جاتے ہین تو ہم کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص سچا پیغمبر ہے اور اس کی پیروی ضروری
ہے، یہ طریقہ عقل سے زیادہ قریب ہے، اور اس پر اعتراضات بہت کم وارد ہوتے ہین'

اس کے بعد چند مقدمات قائم کیے ہین، اور ان کے ذریعہ سے اس طریقہ کو ثابت کیا ہے،

(۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کا کمال دو چیزون مین منحصر ہے، ایک تو یہ کہ اس کی قوت نظریہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے اشیاء کی حقیقتین صحیح طور پر معلوم ہو جائین، دوسرے یہ کہ اس کی قوت عملیہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جائے جس کے ذریعہ سے وہ اعمال صالحہ کے کرنے کی قدرت رکھتا ہو، یعنی ایسے اعمال جو سعادت بدنیہ سے متنفر کرین اور آخرت اور روحانیات کی ترغیب دلائین، تمام فلاسفہ الٰہیین نے اس مقدمہ سے اتفاق کیا ہے، اور دنیا مین کوئی عقلمند ایسا نہین ہے جو اس کی تائید نہ کرتا ہو،

(۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ انسانون کی تین قسمین ہین، ایک تو وہ لوگ جو ان علوم اور ان اعمال مین ناقص ہین اور عام طور پر لوگ اسی قسم مین داخل ہین، دوسرے وہ لوگ جو ان دونون چیزون مین تو کامل ہین لیکن ناقصون کی تکمیل کی قدرت نہین رکھتے اور یہ اولیاء لوگ ہین، تیسرے وہ لوگ جو ان دونون چیزون مین کامل بھی ہین اور ناقصون کی تکمیل بھی کر سکتے ہین، اور ان کو نقصان کی پستی سے اٹھا کر کمال کی بلندی تک پہنچا سکتے ہین، انہی لوگون کو پیغمبر کہتے ہین،

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ مین شدت وضعف اور قلت وکثرت کے لحاظ سے نقصان وکمال کے جو مدارج ہین وہ غیر متناہی ہین،

(۴) چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر لوگون مین نقصان ہی پایا جاتا ہے لیکن ان مین ایک کامل ترین شخص کا وجود بھی ضروری ہے، کیونکہ جس طرح نقصان

کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ انسان اور جانورمین برائے نام فرق رہ جاتا ہے، اسی طرح کمال کے لحاظ سے بھی ایسے اشخاص کا وجود ضروری ہے جو انسانیت کے آخری اور ملکوتیت کے ابتدائی درجے مین ہون،

استقرار سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جسم عنصری کے تحت مین تین نوعین داخل ہین، معاون، نباتات، حیوانات، اور ان تینون مین سب سے افضل حیوان ہے، نباتات اس کے وسط مین ہین، اور سب سے کم درجہ کے معاون ہین، اسی طرح حیوان کے تحت مین بھی بہت سی نوعین ہین جن مین سب سے افضل انسان ہے، پھر انسان کے تحت مین بھی بہت سی صنفین ہین، مثلاً حبشی، رومی، ہندی اور ترکی وغیرہ اور ان سب مین افضل وسط معمورہ کے رہنے والے ہین، پھر ان اصناف کے تحت مین جو افراد ہین وہ نقصان وکمال مین مختلف ہین، لیکن اس مین شبہہ نہین کہ ان مین ایک ایسا شخص بھی پایا جاتا ہے جو سب مین افضل ہے،

(۵) پانچوان مقدمہ یہ ہے کہ یہ کامل ترین انسان انسانیت کے ذروۂ کمال کے آخری درجہ مین ہوتا ہے اور تم کو یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ہر نوع کے کمال کا آخری درجہ اس نوع کے ابتدائی درجہ سے مل جاتا ہے جو اس سے افضل ہوتی ہے، لیکن نوع انسانی سے افضل صرف ملائکہ ہین، اس لیے انسانیت کا آخری درجہ ملائکہ کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے اور چونکہ یہ انسان انسانیت کے آخری درجۂ کمال مین ہے اس لیے وہ عالم ملائکہ کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور چونکہ ملائکہ کے خواص یہ ہین کہ وہ جسمانی تعلقات سے الگ ہوتے ہین، عالم اجسام پر ان کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اپنے افعال مین جسمانی آلات سے بے نیاز ہوتے ہین، اس لیے یہ انسان بھی انہی اوصاف سے متصف ہوتا ہے

وہ جسمانیات کی طرف بہت کم متوجہ ہوتا ہے، ان مین ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے، اور اسی تصرف کا نام معجزہ ہے، ان دونون مقامات سے فارغ ہونے کے بعد اس کی روحانی قوت ناقصون کی روحون کی تکمیل کرتی ہے، اور چونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت مختلف ہے، اس لیے بعض نفوس قوت نظریہ مین کامل اور قوت عملیہ مین ناقص ہوتے ہین اور بعض کی قوت عملیہ کامل اور قوت نظریہ ناقص ہوتی ہے، یہ نفوس اجسام عنصری مین تو تصرف کر سکتے ہین لیکن علوم نظریہ الٰہیہ مین ناقص ہوتے ہین، بعض نفوس کو ان دونون مین کمال حاصل ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے نفوس بہت کم ہوتے ہین، اور چند نفوس ان دونون مین ناقص ہوتے ہین اور عام طور پر دنیا کے تمام لوگ اسی قسم کے ہین،

ان مقدمات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہین کہ نفس ناطقہ کے دو مرض ہین، حق سے اعراض اور مخلوق کی طرف التفات، اسی طرح اس کی صحت یہ ہے کہ حق کی طرف متوجہ ہو اور مخلوق سے اعراض کرے تو جو شخص مخلوق کی طرف متوجہ ہونے اور حق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ جادوگر ہے، اور جو شخص حق کی طرف متوجہ ہوتے اور مخلوق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ پیغمبر ہے، اور ہم یہ بیان کر چکے ہین کہ اس قسم کے لوگون کے درجے ضعف و قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہین، اس لیے جس شخص مین اس مرض کے ازالے کی قوت زیادہ ہوگی، اس کو نبوت کا اعلیٰ درجہ حاصل ہوگا، اور جس مین کم ہوگی اس کا کم درجہ ہوگا"

امام صاحب نے نبوت کے اثبات کا جو یہ طریقہ بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام غزالی سے ماخوذ ہے، اور امام صاحب نے اس طریقہ کی بڑی تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ مین چھپے ہوئے ہین، اس لیے جو شخص علم قرآن کو دیکھیگا

اور ان سے غافل ہوگا وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہے گا۔[1]

اس مین امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھون نے اس کو بہت زیادہ صاف اور واضح کیا ہے، اور اسی سلسلہ مین ان عام اعتراضات کے جوابات بھی دیے ہین جو اوپر گذر چکے ہین، چنانچہ انبیاء کے طریقۂ تعلیم اور طریقۂ دعوت کے متعلق لکھتے ہین کہ پیغمبر تنزیہ محض کی تعلیم نہین دیتا، کیونکہ اکثر لوگ اس قسم کی بات کو قبول نہین کر سکتے اس لیے اگر وہ اس کی تصریح کر دے تو اکثر لوگ اس کی پیروی کرنے سے انکار کر دین گے، بلکہ وہ صرف یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا ممکنات و محدثات کے مشابہ نہین، نیز وہ یہ بیان کرتا ہے کہ بندہ فاعل مختار ہے، اور اس کو ایک کام کرنے یا اس کے چھوڑ دینے کی قدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دے تو لوگ اسکو چھوڑ دین اور اس کی طرف متوجہ نہ ہون، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ گو واقعہ یہی ہے، لیکن جو کچھ ہوتا ہے سب خدا کے حکم سے ہوتا ہے، لیکن وہ ان باریک باتون مین غور و فکر کرنے سے لوگون کو روک دیتا ہے، غرض اس کا طریقۂ دعوت یہ ہوتا ہے کہ ہر حیثیت سے خدا کی تعظیم کی جائے، لیکن ان حیثیتون پر یہ غور نہ کیا جائے کہ وہ باہم تناقض ہین یا نہین؟ نبوت کے انکار کے متعلق جو شبہات ہین وہ اس طریقہ سے زائل ہو جاتے ہین، مثلاً یہ شبہہ کہ نسخ مین کوئی فائدہ نہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہین، عقلی اور وضعی، عقلی مین تو کوئی نسخ نہین ہوتا مثلاً خدا کی تعظیم اور مخلوق پر شفقت کا حکم تو تمام مذاہب مین ہے، اور اس مین کوئی نسخ نہین ہو سکتا، البتہ وضعی شریعت (مثلاً نماز، روزہ) مین نسخ ہو سکتا ہے، اور

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۴۳

اس مین نسخ کا فائدہ یہ ہے کہ انسان جب ایک مدت تک کوئی کام کرتا رہتا ہے تو وہ اس کی عادت بن جاتا ہے، اس لیے وہ اس کو عادۃً کرتا ہے، خلوص و عبادت کی بنا پر نہین کرتا، اس لیے ان کے منسوخ کرنے سے یہ عادت بدل جاتی ہے، اور ان مین خلوص پیدا ہو جاتا ہے، اسی مقصد کے لیے وہ جو کچھ قتل و خونریزی کرتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تعلیم اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب وہ مقبول عام ہو جائے اس لیے وہ جزئیات مین بھی تشدد سے کام لیتا ہے، تاکہ اس سے کلیات کے اثبات مین فائدہ اٹھائے، تشبیہ و تجسیم کے الفاظ کا فائدہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین، یہ ہے کہ جمہور کو تنزیہ محض کی تعلیم دینا سخت مشکل ہے، اس لیے مجبوراً ایسا طریقہ اختیار کیا گیا جو تشبیہ اور تنزیہ کے بین بین ہو، تاکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کر سکین،[1]

اصل یہ ہے کہ نبوت کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ

(۱) سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بیان کی جائے

(۲) پھر یہ بیان کیا جائے کہ پیغمبر کی دعوت کا کیا طریقہ ہے، اور وہ احکام و شرائع کو کیونکر بیان کرتا ہے،

(۳) پھر یہ کہ عبادات کا اثر تزکیہ نفوس پر کیونکر پڑتا ہے،

امام صاحب نے سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بتائی جو امام غزالی کے اجمالی بیان سے ماخوذ تھی، بقیہ دونون چیزون کے متعلق مباحث متفرقہ مین

---

[1] سفینہ راغب پاشا ص ۲۸، مطالب عالیہ کا ناقص قلمی نسخہ دار المصنفین کے کتب خانے مین موجود ہے، لیکن یہ پوری بحث اس مین مذکور نہین، سفینہ مین مطالب عالیہ کا یہ پورا ٹکڑا نقل کر دیا ہے،

لکھتے ہین کہ "انبیا، کی دعوت کا طریقہ علم سیاست سے اور عبادات کا اثر تزکیہ نفوس پر علم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، اور اگر خدا نے زندہ رکھا تو ہم ان دونون علمون پر مستقلاً بحث کرین گے، اور اس کتاب مین شامل کردین گے، لیکن افسوس ہے کہ ان دونون مباحث کے متعلق امام صاحب کی کوئی کتاب ہمارے پاس نہین ہے تاہم انھون نے مطالب عالیہ مین انبیاء کے طریقہ دعوت پر بحث کی ہے، اور اس سے بہت سے اعتراضات اٹھ گئے ہین،

بہرحال امام صاحب نے نبوت پر جس تفصیل سے بحث کی ہے اس سے ان کے دور سے پہلے کی کتب کلامیہ خالی تھین، اور متاخرین کی تصنیفات مین یہی مباحث اختصار کے ساتھ مذکور ہین،

# محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ اگرچہ یہی ہے جو اوپر گذرا تاہم چونکہ متکلمین نے اس کے مختلف طریقے اختیار کیے ہین، اس لیے امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ مین ان تمام طریقون کا ذکر کیا ہے، اور ان پر بحث کی ہے،

(۱) پہلا طریقہ تو وہی معجزات کا ہے، اور اس مین سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید کا ہے، اسکے بعد آپکے عام معجزات ہین اور اسی سلسلے مین اخبار عن الغیب بھی شامل ہی،

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپکے اخلاق، افعال اور احکام سے آپ کی نبوت پر استدلال کیا جائے، کیونکہ اگرچہ ان تمام چیزون سے فرداً فرداً آپ کی نبوت پر استدلال نہین کیا جا سکتا، تاہم مجموعی طور پر یہ تمام چیزین صرف ایک پیغمبر ہی کی ذات مین جمع ہو سکتی ہین، جاحظ نے آپ کی نبوت کے اثبات کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے، اور امام غزالی نے بھی اس کو پسند کیا ہے،

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ گذشتہ پیغمبرون نے اپنی کتابون مین آپ کی نبوت کی پیشینگوئی کی ہے،

امام صاحب نے محصل مین ان تمام طریقون کو الگ الگ بیان کیا ہے، لیکن اربعین مین سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اور سب کو معجزہ قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ "آپ کے معجزات دو قسم کے ہین، حسی اور عقلی، حسی کی تین قسمین ہین

ایک تو وہ معجزات جو آپ کی ذات سے باہر ہین، مثلاً چاند کا پھٹ جانا آپ کی انگلیون کے درمیان سے پانی کا نکلنا، دوسرے وہ معجزات جو آپ کی ذات مین موجود ہین مثلاً خاتم نبوت اور آپ کی شکل وصورت جو نبوت پر دلالت کرتی تھی، تیسرے وہ معجزات جو آپ کے اخلاق واوصاف مین پائے جاتے ہین، اور اس سلسلہ مین امام صاحب نے اجمالاً آپ کے اخلاقی اوصاف بیان کیے ہین،

عقلی معجزات کی چھ قسمین ہین:

(۱) ایک تو یہ کہ رسول اللہ صلعم کی بعثت ایسے قبیلہ اور ایسے شہر مین ہوئی جہان علم کا نام ونشان بھی نہ تھا، آپ نے اس شہر سے صرف دو مرتبہ شام کا سفر کیا، جس کی مدت بہت کم تھی، اور اس شہر مین کوئی حکیم یا عالم بھی نہین گیا تھا، اسلیے یہ نہین کہا جاسکتا کہ آپ نے اس حکیم یا عالم سے تعلیم حاصل کی تھی، لیکن باوجود اس کے آپ نے خدا کی ذات وصفات اور افعال واحکام کے متعلق ایسی باتین بیان کین جو حکماء کے خیال مین بھی نہین آئی تھین، اس لیے ان کو صرف وحی الٰہی اور ہدایت ربانی کے سوا اور کسی خارجی سبب کا نتیجہ نہین قرار دیا جاسکتا، قرآن مجید نے بھی متعدد آیتون مین اس کو آپ کی نبوت کے ثبوت مین بیان کیا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ نبوت سے پہلے آپ نے کبھی نبوت اور ان مسائل پر بحث نہین کی، اگر آپ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے تو کفار ضرور یہ کہتے کہ تم نے مدت تک ان مسائل پر غور وفکر کیا تھا، اور ان کا یہ اظہار عمر بھر کے اسی غور وفکر کا نتیجہ ہے، اس لیے دفعۃً ان مسائل کا اظہار صرف وحی الٰہی کا نتیجہ ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ آپ نے فرض رسالت کے ادا کرنے مین طرح طرح کی تکلیفین

برداشت کین، لیکن آپ کے عزم و استقلال مین کوئی فتور نہین آیا، دشمنون کے مغلوب ہو جانے اور دنیوی ساز و سامان کے حاصل ہو جانے پر بھی آپ کے زہد و قناعت اور فقر و مسکنت مین کوئی فرق نہین پیدا ہوا، لیکن جھوٹے آدمی کی یہ حالت نہین ہوسکتی۔

(۴) چوتھے یہ کہ آپ مستجاب الدعوات تھے، اور آپ کی متعدد دعائین مقبول ہوئین امام صاحب نے اس قسم کی متعدد دعائین نقل کی ہین،

(۵) پانچوین یہ کہ توراۃ اور انجیل مین آپ کی نبوت کی بشارت موجود ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیتون مین اس کا ذکر ہے، اس لیے اگر آپ کا یہ دعویٰ جھوٹا ہوتا تو یہود و نصاریٰ اس کا شدت سے انکار کرتے، اس لیے کوئی عقلمند آدمی ایسا دعویٰ نہین کرسکتا جو خود اس کے مقصد کے مخالف ہو،

(۶) چھٹے یہ کہ آپ نے دور گذشتہ کے بہت سے واقعات بیان کیے جو بغیر تعلیم و تعلم کے نہین معلوم ہوسکتے، اور مستقبل کے متعلق بہت سی پیشنگوئیان کین جو صحیح ثابت ہوئین، یہ پیشنگوئیان بعض تو قرآن مجید مین اور بعض حدیثون مین مذکور ہین اور امام صاحب نے ان سب کو ایک جگہ جمع کردیا ہے،

(۷) لیکن ان طریقون مین کوئی طریقہ اعتراضات سے محفوظ نہین ہے، معجزات سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا تھا، ان پر جو اعتراضات ہوتے ہین وہ اوپر گذر چکے ہین اور وہی اعتراضات رسول اللہ صلعم کے معجزات پر بھی ہوتے ہین، غیبی خبرون کو بھی معجزہ نہین تسلیم کیا جاسکتا، کیونکہ امراء اور رؤسا جب رعایا کو دشمنون سے لڑنے پر برانگیختہ کرتے ہین تو ان کو یہ ترغیب دیتے ہین کہ فتح تمھاری ہوگی، قرآن مجید مین مسلمانون کے لیے خلافت کا جو وعدہ کیا گیا ہے، وہ اسی قسم کا ہے، اسی طرح جو لوگ مرجع انام ہوتے ہین

وہ مبہم اور مجمل الفاظ مین امور کلیہ کی پیشینگوئی کرتے ہین، اگر وہ سچی ثابت ہوئین تو ان کو اپنی صداقت کی دلیل قرار دیتے ہین، اور سچی ثابت نہ ہوئین تو کہہ دیتے ہین کہ ہم نے وقت کی تعیین نہین کی تھی: اس کے بعد وہ صحیح ثابت ہوگی، قرآن مجید مین رومیون کے مغلوب ہونے کی پیشینگوئی اسی قسم کی ہے، اس کے علاوہ کاہن اور منجم وغیرہ بھی پیشینگوئی کرتے ہین، لیکن ان کو معجزہ نہین قرار دے سکتے،

(۲) آپ کے محاسن اخلاق سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آپ اخلاقی حیثیت سے تمام آدمیون مین ممتاز تھے، لیکن ان سے آپ کی نبوت ثابت نہین ہوتی، بہت سے حکما بھی اخلاقی اوصاف مین امتیاز خاص رکھتے تھے، اور بہت سے علوم دقیقہ کی تعلیم دیتے تھے، بااینہمہ وہ پیغمبر نہ تھے،

(۳) توراۃ و انجیل مین آپ کی نبوت کی جو بشارت دی گئی ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان مین یہ بشارت تفصیل کے ساتھ موجود ہے، یعنی یہ کہ فلان سن مین فلان شہر سے ایک ایسا شخص جس کے یہ اوصاف ہین پیدا ہوگا، اور وہ خدا کا رسول ہوگا، تو توراۃ و انجیل مین اس قسم کی تفصیلی بشارت موجود نہین، اور اگر اجمالی بشارت موجود ہے، جس مین زمان و مکان اور آپ کے اوصاف کی تعیین نہین کی گئی ہے تو اس سے آپ کی نبوت ثابت نہین ہوتی، بلکہ صرف اسقدر ثابت ہوتا ہے کہ آئندہ زمانے مین ایک ممتاز شخص پیدا ہوگا، اور اگر نبوت ثابت بھی ہو تو رسول اللہ صلعم کی نبوت ثابت نہیں ہوتی بلکہ ممکن ہے کہ وہ کوئی دوسرا شخص ہو،

امام صاحب نے اگرچہ ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہین تاہم ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ

قرآن مجید ہے، اور بقیہ چیزین اسی کے متممات مین داخل ہین، چنانچہ محصل مین لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| والجواب ان المعتمد فی رسالۃ | اور جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کی |
| محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام | رسالت کے اثبات مین قابل اعتماد چیز |
| ظہور القرآن علیہ وسائر | یہ ہے کہ آپ پر قرآن مجید نازل ہوا، بقیہ |
| الوجوہ انما ہی کالتتمۃ و | وجہین تتمہ و تکمیل کے لیے بیان کی |
| التکمیل۔ | جاتی ہین، |

نبوت پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ نبوت کے دعویٰ پر معجزات سے جو استدلال کیا جاتا ہے، اس مین دعوی اور دلیل مین کوئی مناسبت نہین ہوتی، وہ بھی اس سے اٹھ جاتا ہے، کیونکہ آپ نے تہذیب اخلاق، تہذیب نفس اور اصلاح معاش و معاد کا جو دعوی کیا ہے، قرآن مجید کی معجزانہ تعلیمات بالکل اس کے مطابق ہین، لیکن خود قرآن مجید بھی مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ نہین ہے، چنانچہ امام صاحب اربعین مین لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| ان اعتماد المتکلمین فی ہذہ | اس مسئلہ مین متکلمین کا اعتماد اس پر ہے کہ |
| المسئلۃ علی ان القرآن معجز | قرآن مجید معجزہ ہے اور وہ آپ کے دعویٰ |
| والقرآن ظہر علی وفق دعواہ | کے موافق اترا، یہ ایک لمبی دلیل ہے، |
| وہذا دلیل طویل فیہ مباحث | اور اس مین بہت سے مباحث ہین جن کو |
| کثیرۃ وقد استقصینا فیہ | ہم نے پورے طور پر نہایۃ العقول |
| الکلام فی کتاب نہایۃ العقول | مین بیان کیا ہے، |

محصل مین لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| الاستقصاء فی الاسئلۃ و | اس طریقہ پر جو سوالات وجوابات ہین |
| الاجوبۃ علی ھذا الوجہ مذکور | وہ پورے طور پر نہایۃ العقول مین |
| فی کتاب النہایۃ | مذکور ہین، |

افسوس ہے کہ نہایۃ العقول کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہین ہے، جس سے یہ اعتراضات وجوابات معلوم ہوتے، تاہم امام صاحب نے معالم مین اس طریقہ کی جو تقریر کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید کو معجزہ نہ تسلیم کیا جائے تب بھی اس کو ایک پیغمبرانہ کتاب تسلیم کیا جا سکتا ہے، جو آپ کے دعویٰ کے بالکل مطابق تھی، چنانچہ لکھتے ہین کہ "آپ کی نبوت کی بہت سی دلیلین ہین جن مین ایک یہ ہے کہ آپ پر قرآن مجید اترا اور وہ ایک عمدہ کتاب ہے، جو فصاحت الفاظ اور کثرت علوم مین حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے، کیونکہ اس مین الٰہیات کے مباحث نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیے گئے ہین، اسی طرح علم اخلاق، علم سیاست، علم تصفیہ باطن اور دور گذشتہ کے حالات کے علم کا بیان نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے، اگرچہ بعض لوگ یہ تسلیم نہین کرتے کہ وہ کمال مین حد اعجاز تک پہنچا ہوا ہے، تاہم اس مین کوئی نزاع نہین ہے، کہ وہ ایک عمدہ بلند پایہ، کثیر الفوائد، کثیر العلوم اور فصیح کتاب ہے، اس کے ساتھ رسول اللہ صلعم مکہ مین پیدا ہوئے، جو علماء، فضلاء، اور علمی کتابون سے بالکل خالی تھا، اور آپ نے چند دنون کے لیے صرف دو مرتبہ سفر کیا، کسی سے نہ تعلیم حاصل کی، نہ کسی سے استفادہ کیا اور اسی حالت مین اپنی زندگی کے چالیس سال گذار دیے، پھر چالیس سال کے بعد آپ نے یہ کتاب پیش کی، جو آپ کا سب سے بڑا معجزہ تھی، کیونکہ جو شخص بحث ونظر، مطالعہ واستفادہ اور تعلیم وتعلم سے بالکل ناآشنا ہو، وہ بجز وحی والہام اور ارشاد خداوندی

کے ایسی کتاب پیش ہی نہین کر سکتا، اس بنا پر قرآن مجید کی اس آیت کا

| | |
|---|---|
| وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا | اگر تم کو اس کتاب مین جس کو ہم نے |
| عَلٰی عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ | اپنے بندے پر اوتارا شک ہو تو ایک سورہ |
| مِّنْ مِّثْلِہٖ | بھی اس کے مثل لاؤ، |

یہ مطلب ہے کہ جو شخص محمد کی طرح مطالعہ اور استفادہ سے نا آشنا ہو وہ اس کی طرح ایک ہی سورہ بنا کر پیش کرے،

قرآن مجید سے آپ کی نبوت پر استدلال کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے تمام دنیا سے قرآن مجید کے جواب پیش کرنے کا مطالبہ کیا، اب دو ہی صورتین ہین، یا تو قرآن مجید حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا یا نہین؟ اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا تو ہمارا مقصد حاصل ہے، اور اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا نہین تھا تو اس کا جواب پیش کرنا ممکن تھا، لیکن باوجود اس قدرت کے اور اس کے جواب پیش کرنے کی خواہش کے کوئی شخص اس کا جواب نہ پیش کر سکا، اس لیے یہی ایک معجزہ ہے، غرض دونون صورتون مین قرآن مجید کا معجزہ ہونا ظاہر ہے، پہلی صورت مین خود قرآن مجید اور دوسری صورت مین قرآن مجید کے جواب کا نہ پیش کرنا معجزہ ہے،

اس کے بعد امام صاحب نے آپ کی نبوت کے اثبات کا دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، اور یہ وہی طریقہ ہے جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے، اور جس کی نسبت امام غزالی صاحب نے لکھا ہے کہ اس طریقہ پر بہت کم شبہات وارد ہوتے ہین، چنانچہ لکھتے ہین کہ "اس مسئلہ کا ایک دوسرا طریقہ ہے، کیونکہ پہلے طریقہ مین ہم آپ کی نبوت معجزات سے ثابت کرتے ہین، پھر جب آپ کی نبوت ثابت ہو جاتی ہے تو اس سے آپ کے اقوال و

کے افعال کی صحت پر استدلال کرتے ہین، لیکن اس طریقہ مین ابتدا ہی سے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ آپ کے تمام اقوال وافعال پیغمبرانہ تھے، اس لیے ضرور ہے کہ آپ خدا کے بھیجے پیغمبر ہون، اس طریقہ کا بیان یہ ہے کہ انسان یا تو ناقص ہوگا اور یہ سب سے کم درجہ ہے، اور عام لوگون کا یہی درجہ ہے، یا یہ کہ وہ بذات خود تو کامل ہوگا، لیکن اس مین دوسرون کی تکمیل کی قدرت نہ ہوگی، یہ درمیانی درجہ ہے، اور اولیا، لوگ اسی درجہ مین شامل ہین، یا یہ کہ وہ بذات خود بھی کامل ہوگا اور دوسرون کی تکمیل بھی کر سکے گا، یہی لوگ انبیاء ہین، اور ان کا درجہ سب سے بلند ہے، پھر اس کمال اور اس تکمیل کا لحاظ قوت نظریہ مین کیا جائیگا یا قوت عملیہ مین، تو قوت نظریہ مین جو کمالات ملحوظ ہین ان مین سب سے بڑا کمال خدا کی معرفت، اور قوت عملیہ کا سب سے بڑا کمال خدا کی اطاعت ہے، اس لیے ان دونون کمالات مین جسکا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس کی ولایت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اور ان دونون کمالات کی تکمیل مین جس شخص کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس کی نبوت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس بات کے معلوم ہوجانے کے بعد ہم کہتے ہین کہ رسول اللہ صلعم کی بعثت کے وقت دنیا کفر وضلالت سے بھری ہوئی تھی، یہود نے تشبیہ کے متعلق باطل مذاہب اختیار کر لیے تھے، پیغمبرون پر تہمتین لگاتے تھے، اور توراۃ مین تحریف کرتے تھے، عیسائی تثلیث، حلول اور اتحاد کے قائل تھے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور خدا کو ان کا باپ کہتے تھے، مجوس دو خدا کے قائل تھے، جن مین باہم جنگ ہوتی رہتی تھی، اور مان کے ساتھ نکاح کو جائز سمجھتے تھے، عرب کے لوگ بت پرستی اور لوٹ مار مین مصروف تھے، غرض دنیا انہی ضلالتون اور گراہیون مین مبتلا تھی کہ اسی حالت مین خداوند تعالےٰ

نے رسول اللہ صلعم کو مبعوث کیا، اور آپ نے دنیا کو دین حق کی دعوت دینی شروع کی، نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کا رخ باطل سے حق کی طرف، جھوٹ سے سچ کی طرف، اور تاریکی سے روشنی کی طرف پھر گیا، وسط معمورۂ عالم کے اکثر شہرون سے یہ گمراہیان کافور ہوگئین، اور زبانون پر توحید کے ترانے جاری ہوگئے۔ اور چونکہ نبوت کے معنی صرف یہ ہین کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ مین جو لوگ ناقص ہین ان کی تکمیل کی جائے اور یہ نتیجہ رسول اللہ صلعم کی بعثت سے، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت سے زیادہ مکمل طور پر ظاہر ہوا۔ اس لیے اس سے معلوم ہوا کہ آپ تمام پیغمبرون کے سردار ہین،

میرے نزدیک آپ کی نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ پہلے طریقہ سے زیادہ افضل و اکمل ہے، کیونکہ یہ بمنزلہ برہان لمی کے ہے، یعنی یہ کہ سب سے پہلے ہم نے نبوت کے معنی سے بحث کی تو ہم کو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم اس معنی کے لحاظ سے بنی نوع انسان مین سب سے زیادہ کامل شخص تھے، اور اس لیے آپ تمام انبیاء مین افضل تھے، لیکن پہلا طریقہ بمنزلہ برہان انی کے ہے، کیونکہ اس مین ہم معجزات سے آپ کی نبوت پر استدلال کرتے ہین اس لیے یہ طریقہ اس دلیل کے قائم مقام ہے، جس مین ایک چیز کے اثر سے اس کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے، اور اس مین شبہہ نہین کہ برہان لمی برہان انی سے زیادہ قوی ہے،

امام صاحب کے بعد دوسرے محققین نے بھی اس کو نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ قرار دیا ہے،

چنانچہ علامہ ابن قیم نے شفاء العلیل مین ایک موقع پر یہ ثابت کیا ہے کہ اوامر شریعت بمنزلہ دوا اور شفا کے ہین، اور مناہی بمنزلہ پرہیز کے ہین، اس کے بعد لکھا ہے کہ

اسی بنا پر بہت سے عقلا نے نبوت پر خود شریعت سے استدلال کیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے طلب معجزہ سے بے نیاز ہو گئے ہین، اور یہ بہترین استدلال ہے، کیونکہ پیغمبرون کی دعوت ان کی صداقت کی سب سے بڑی شاہد ہے، جس شخص کو کسی علم مین مہارت حاصل ہے جب وہ کسی حاذق شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے اس علم مین ایک عمدہ کتاب تصنیف کی ہے تو اس کتاب کے دیکھنے کے ساتھ ہی اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اس علم کا عالم ہے، اسی طرح جو شخص پیغمبرون کے اقوال اور ان کی دعوت سے واقف ہو جب اس شریعت کو دیکھتا ہے تو اس کو محسوسات کی طرح یہ یقین ہو جاتا ہے کہ جو شخص اس شریعت کو لیکر آیا ہے وہ سچا پیغمبر ہے، اور جس شخص نے اس شریعت کو وضع کیا ہے وہ خدا ہے[۱]،،

ان تمام مباحث سے معلوم ہوا کہ متکلمین و ملاحدہ نے نبوت پر نفیاً و اثباتاً جو کچھ لکھا تھا اس کو امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ مین مزید وضاحت و تفصیل سے بیان کر دیا ہے، اور ان مین نبوت کے اثبات کا جو بہترین طریقہ تھا اس کو ترجیح دیدی ہے، لیکن ان کے علاوہ حکماے اسلام نے نبوت کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے ہین ان کے جمع کرنے سے بھی نبوت کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے، لیکن امام صاحب نے ان خیالات کو تفسیر کبیر مین مختلف مقامات پر جستہ جستہ نقل کیا ہے، اور ہم ان کے تفسیری مباحث پر جو ریویو لکھین گے اس مین ان خیالات کو ایک جگہ جمع کر دین گے اور اس سے نبوت کی ایک نئی حقیقت ظاہر ہوگی،

---

[۱] شفاء العلیل ص ۲۲۶

# معاد

معاد کی حسب ذیل صورتین ہوسکتی ہین، اور ان مین ہر ایک کو کسی نہ کسی فرقہ نے اختیار کیا ہے،

(۱) معاد جسمانی، اکثر متکلمین کا یہی مذہب ہے

(۲) معاد روحانی، اکثر حکمائے الٰہیین کا یہی مذہب ہے،

(۳) معاد جسمانی اور معاد روحانی، اکثر محققین کا یہی مذہب ہے،

(۴) معاد جسمانی اور معاد روحانی دونون کا انکار، قدماء فلاسفہ طبیعین کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان تمام صورتون مین توقف وتامل، یہ جالینوس کا مذہب ہے،

ان تمام صورتون مین امام صاحب نے فلسفہ اور قرآن دونون کو پیش نظر رکھا ہے، اس بناپر وہ صرف معاد روحانی کے قائل نہین ہوسکتے تھے، کیونکہ قرآن مجید مین معاد جسمانی کا ذکر بار بار اس تصریح وتفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ اس کے مان لینے کے بعد لازمی طور پر معاد جسمانی کا قائل ہونا پڑتا ہے. جو لوگ صرف معاد روحانی کے قائل ہین ان کو بھی اس سے انکار نہین ہے، لیکن وہ لوگ کہتے ہین کہ چونکہ عام طور پر لوگون کے ذہن مین معاد روحانی کی حقیقت نہین آسکتی اس لیے نظام عالم کے قائم رکھنے کے لیے انبیاء نے معاد جسمانی کا طریقہ اختیار کیا، لیکن اسی کے ساتھ ایک عقلمند شخص کے نزدیک معاد کے متعلق ان ظاہری الفاظ کی تاویل ضروری ہے، مثلاً آسمانی کتابون مین خدا کے متعلق بھی ایسے الفاظ آئے ہین جن سے

بظاہر خدا کا جسمانی ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن متکلمین نے ان تمام الفاظ کی تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا عوارض جسمانی سے منزہ ہے، بعینہٖ اسی طرح جو الفاظ معاد جسمانی کے متعلق آئے ہیں ان کی بھی تاویل کرنی چاہیے، لیکن امام صاحب کے نزدیک معاد جسمانی کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ آئے ہیں وہ ناقابل تاویل ہیں، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں:۔

| | |
|---|---|
| ان الجمع بین انکار المعاد | ایک ہی ساتھ معاد جسمانی کا انکار کرنا اور |
| الجسمانی وبین الاقرار بان | قرآن مجید کو حق ماننا محال ہے، کیونکہ |
| القرآن حق متعذر لان من | جس شخص نے علم تفسیر میں غور کیا ہے وہ |
| خاض فی علم التفسیر علم ان | جانتا ہے کہ یہ مسئلہ قرآن مجید میں |
| ورود هذه المسئلة فی القرآن | اس طرح آیا ہے کہ وہ تاویل کی گنجائش |
| بحیث یقبل التاویل | نہیں رکھتا۔ |

جو لوگ معاد جسمانی کے منکر اور صرف معاد روحانی کے قائل تھے ان کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ معاد جسمانی کی صورت میں اعادۂ معدوم لازم آتا ہے اور یہ محال ہے امام صاحب نے ان کے دلائل بہ تفصیل نقل کیے ہیں، اور مباحث مشرقیہ میں ان کی نسبت لکھا ہے کہ

| | |
|---|---|
| فهذه جملة ما قیل فی منع | یہ وہ تمام دلائل ہیں جو اعادہ جسم کے منع کے |
| اعادة الابدان وهی وجوه | متعلق بیان کیے جاتے ہیں، لیکن یہ کمزور |
| ضعیفة لانها مبنیة علی | دلائل ہیں، کیونکہ وہ کمزور اصول پر مبنی ہیں |
| اصول واهیة سبقت | ہم نے گذشتہ مباحث میں ان کے ضعف |
| الاشارة فیما مضی الی ضعفها | کی طرف اشارہ کر دیا ہے، اس لیے ان کے |

فلا نطول القول فیہا          متعلق بیان کو طول دینا نہین چاہتے،

اس کے علاوہ ان کے اور بھی بہت سے عقلی دلائل ہین جن کو امام صاحب نے اربعین مین نقل کیا ہے اور ان کے جوابات دیے ہین

تیسری صورت یہ ہے کہ فلسفہ وشریعت دونون مین تطبیق دیجائے اور معاد جسمانی اور معاد روحانی دونون کا اقرار کیا جائے، اکثر محققین کی یہی رائے ہے، اور امام صاحب نے اربعین مین ان کے مذہب کی تقریر اس طرح کی ہے کہ "ان لوگون نے حکمت اور شریعت دونون کو ایک جگہ جمع کر دینا چاہا، اس لیے انھون نے کہا کہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روح کی سعادت خدا کی معرفت اور محبت مین اور جسم کی سعادت محسوسات کے ادراک مین ہے، لیکن استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیوی زندگی مین ان دونون سعادتون کا جمع کرنا غیر ممکن ہے، کیونکہ انسان جس وقت عالم غیب کی تجلیات مین غرق ہوگا، لذات جسمانیہ کی طرف متوجہ نہ ہوسکے گا، اور جس حالت مین لذات جسمانیہ مین مشغول ہوگا، لذات روحانیہ کی طرف توجہ نہ کرسکے گا، لیکن ان دونون لذتون کا اجتماع اس لیے ناممکن ہی کہ اس دنیا مین انسانی روحین کمزور ہوتی ہین، لیکن جب انسان مرجاتا ہے اور یہ روحین عالم قدس سے فیض حاصل کرتی ہین تو قوی اور کامل ہوجاتی ہین، اس لیے جب دوبارہ بدنون مین واپس آئین گی تو اس وقت یہ ناممکن نہ ہوگا کہ وہ ان دونون صورتون کے جمع کرنے پر قادر ہون، اور اس مین شبہ نہین کہ سعادات کے مرتبہ مین یہ انتہائی درجہ ہے اور اس کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قائم نہین ہوئی اور اس سے حکمت نبویہ اور قوانین فلسفہ مین تطبیق ہوجاتی ہے، اس لیے اسی کا اختیار کرنا ضروری ہے"

امام صاحب نے ان لوگون کے مذہب کی یہ تقریر اربعین مین کی ہے اور اس کے

متعلق اپنی کوئی ذاتی رائے ظاہر نہین کی ہے، لیکن تفسیر کبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا ذاتی میلان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ اس آیت

| | |
|---|---|
| وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ | ایمان والے مردون اور ایمان والی عورتون |
| جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ | سے اللہ نے (بہشت کے) باغون کا وعدہ کر لیا ہو جنکے |
| خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً | تلے نہرین (پڑی) بہ رہی ہونگی (اور وہ) ان مین |
| فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ | ہمیشہ (ہمیشہ) رہینگے اور (نیز اللہ نے ان سے) دائمی |
| مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ | بہشت مین عمدہ عمدہ مکانون کا وعدہ کر لیا ہے |
| الْعَظِيْمُ ........ | اور خدا کی خوشنودی (جو ان کو ہوگی وہان سب نعمتون سے |
| (توبہ - ۹) | بڑھکر) یہی ہے بڑی کامیابی |

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ "اس کے معنی یہ ہین کہ اور تمام چیزین جو اوپر گذرین، ان مین خدا کی خوشنودی سب سے بڑی ہے، اور یہ وہ یقینی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی سعادتین جسمانی سعادتون سے اشرف و اعلیٰ ہین، کیونکہ اپنے آقا کی خوشنودی سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، اس کو یا تو جسمانی لذتون کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے گا یا یہ نہ ہوگا، بلکہ یہ بذات خود ایک لذت اور مسرت ہوگی، اور اس کو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے گا، پہلی صورت اس لیے صحیح نہین ہے کہ جو چیز کسی چیز کا ذریعہ ہوتی ہے وہ اس سے بہتر نہین ہوتی، اس لیے اگر خدا کی خوشنودی کا مقصد یہ ہو کہ جنت مین کھانے پینے کی جو لذتین ہین اس کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا جائے تو خدا کی خوشنودی کی مسرت اسلیے ہوگی کہ ایک ذریعہ ہاتھ آگیا ہے لیکن ان لذتون کے حاصل کرنے کی مسرت بالکل مقصد کے حاصل ہونے کی مسرت مقصود ہوگی، اور ہم بیان کر چکے ہین کہ ذریعہ حاصل ہونے کی مسرت مقصود کے حاصل ہونے

کی مسرت سے کم درجہ کی ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کی خوشنودی باغون اور عمدہ مکانون کے حاصل ہونے سے کم درجہ کی ہوگی، لیکن واقعہ ایسا نہین ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے بہ تصریح بیان کیا ہے کہ خدا کی خوشنودی کی کامیابی بہت بڑی اور اعلیٰ درجہ کی چیز ہے، جاننا چاہیے کہ صحیح اور حق مذہب یہ ہے کہ ان دونون سعادتون کا ایک ساتھ اقرار کیا جائے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین ان دونون کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے،[1]

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۶۹۵ و ۶۹۶

# تفسیر

تفسیر درحقیقت علم حدیث کی ایک شاخ ہے، کیونکہ ابتدا مین حدیث، تفسیر، فقہ، اور تاریخ وسیرت کا ایک مجموعہ تھی، اور محدثین ان تمام چیزون کے متعلق مخلوط طور پر روایت کرتے تھے، خلافت امویہ کے آخری اور خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانہ مین اس روش مین صرف اسقدر تغیر پیدا ہوا کہ مختلف بزرگون نے اس مجموعہ کے ان اجزاء کو الگ الگ کرلیا، مثلاً فقہی احکام کے متعلق جو حدیثین تھین ان کو امام مالک نے ایک مجموعہ کی صورت مین جمع کیا، جس کا نام موطا ہے، اور محمد بن اسحاق نے سیرت کے متعلق تمام روایتون کو ایک جگہ جمع کرکے فن سیرت کو ایک مستقل فن بنادیا، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ان تینون اجزاء کا مجموعہ ہین، البتہ ہر جزو کے متعلق حدیثون کو الگ الگ کرکے جمع کرلیا ہے، جن مین ایک مستقل کتاب، کتاب التفسیر بھی ہے، لیکن رسول اللہ صلعم نے صرف چند آیتون کی تفسیر کی تھی، اس لیے تفسیر کا جو جزو فن حدیث مین شامل تھا وہ نہایت مختصر تھا، لیکن بعد کو صحابہ بالخصوص حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت عبداللہ بن عباس رض، حضرت عبداللہ بن مسعود رض اور حضرت ابی بن کعب رض نے قرآن مجید کی اور بھی بہت سی آیتون کی تفسیر کی اور آیتون کا شان نزول بیان کیا، اور ان کی یہ تمام روایتین خواہ اجتہاداً ہون یا انھون نے ان کو رسول اللہ صلعم سے سنا ہو، تفسیر کا ایک جزو بن گئین، اور تابعین نے ان سب کی روایت کی اور خود بھی بہت سی آیتون کی تفسیر اسی طریقہ پر کی اور اس طرح

درجہ بدرجہ علم تفسیر ترقی کرتا گیا،

ان روایتون کے علاوہ بہت سے یہودی، عیسائی اور مجوسی جو مسلمان ہوگئے تھے، ان کے پاس بھی بہت سی روایتین تھین، جو توراۃ، انجیل اور ان کے شرح وحواشی سے ماخوذ تھین، اور چونکہ ہر طبقہ کے مسلمان ان سے میل جول رکھتے تھے، اور یہ لوگ اسلامی سوسائٹی کا ایک جزو بن گئے تھے اسلئے ان لوگون نے ان روایتون کو بھی لے لیا، اور اس طرح تفسیری روایتون مین اور بھی اضافہ ہوا، لیکن اب تک تفسیر کا مروجہ طریقہ نہین پیدا ہوا تھا، یعنی جس طرح قرآن مجید مرتب طور پر موجود ہے، اسی طرح بالترتیب ہر آیت کی تفسیر نہین کی جاتی تھی، بلکہ متفرق آیتون کی تفسیر کے متعلق مختلف روایتین بیان کر دیجاتی تھین، لیکن اس کے بعد تابعین نے علم حدیث سے تفسیری روایتون کو الگ کر لیا، اور ہر جماعت نے اپنے اپنے شہر کے عالم کی تفسیری روایتین جمع کین، مثلاً مکہ کے تابعین مین مجاہد عکرمہ اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیری روایتون کو الگ جمع کیا اور کوفہ کے تابعین مین علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، ابراہیم نخعی اور شعبی وغیرہ نے حضرت ابن مسعودؓ کی تفسیری روایتین جمع کین، اس کے بعد یہ تخصیص اٹھ گئی، اور ایک طبقہ نے تمام شہرون کے صحابہ و تابعین کی تفسیری روایتون کو جمع کیا، سفیان بن عتبہ المتوفی ۱۹۸ھ وکیع بن الجراح المتوفی ۱۹۷ھ، شعبہ بن الحجاج المتوفی ۱۶۰ھ اور اسحاق بن راہویہ المتوفی ۲۳۸ھ اسی قسم کے بزرگ ہین، لیکن یہ تمام بزرگ ائمہ حدیث تھے، اس لیے انھون نے تفسیری روایتون کو حدیث ہی کا ایک جزو سمجھ کر جمع کیا تھا، اس کے بعد علم تفسیر علم حدیث سے بالکل الگ ہوگیا، اور قرآن مجید کی ترتیب کے موافق ہر ہر آیت کی تفسیر کی جانے لگی، لیکن یہ یقینی طور پر نہین معلوم ہوتا کہ سب سے پہلے اس قسم کی تفسیر کس نے

لکھی، فہرست ابن الندیم میں ہے کہ فرا، کے ایک شاگرد عمر بن بکیر نے فرا، کو لکھا کہ امیر حسن بن سہل قرآن مجید کے متعلق مجھسے مختلف سوالات کرتے رہتے ہیں، اور میرے پاس ان کا کوئی جواب نہیں ہوتا، اس لیے اگر آپ مناسب خیال کریں تو میرے لیے ایسے اصول جمع کر دیں یا ایک کتاب لکھ دیں جس کی طرف میں رجوع کر وں، اس پر فرا، نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ تم لوگ جمع ہو جاؤ تاکہ میں تم کو قرآن مجید پر ایک کتاب لکھواؤں، چنانچہ ان کے لیے اس نے ایک دن مقرر کر دیا، اور جب وہ لوگ جمع ہوے تو فرا ان کے پاس آیا، مسجد میں ایک شخص تھا جو اذان دیتا تھا اور نماز پڑھاتا تھا، فرا، نے اس سے کہا کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو میں اس کی تفسیر کروں گا، پھر اسی طرح پورے قرآن مجید کی تفسیر کر دوں گا، وہ سورہ کو پڑھتا جاتا تھا اور فرا، اسکی تفسیر کرتا جاتا تھا، ابو العباس کا بیان ہے، کہ فرا، سے پہلے ایسی کتاب کسی نے نہیں لکھی، اور میرے خیال میں کوئی شخص اس پر اضافہ نہ کر سکے گا،[1] اگرچہ اس عبارت سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ فرا، نے موجودہ طرز پر کوئی تفسیر لکھی تھی، تاہم یہ یقینی ہے کہ فرا، سے پہلے قرآن مجید کے صرف مشکل الفاظ اور مشکل آیتوں کی تفسیر کی جاتی تھی، فرا کے زمانے میں ایک ایک آیت اور ایک ایک لفظ کی طرف خیال رجوع ہوا، اور اس کے لیے وہ لوگ منتخب کیے گیے جو ادب، لغت، اور انشا، میں ممتاز تھے، لیکن جس طرح فقہ کے متعلق اہل حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، اسی طرح تفسیر کے متعلق بھی دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک گروہ تفسیر میں صرف رسول اللہ صلعم کے اقوال اور صحابہ کی روایتوں پر اعتماد کرتا تھا، اور اپنی رائے کو اس میں مطلق دخل نہیں دیتا تھا،

[1] فہرست ابن الندیم ص ۹۹

اور اپنے دعویٰ پر یہ حدیث پیش کرتا تھا،

| | |
|---|---|
| من تکلم فی القرآن برایہ | جس شخص نے قرآن مجید میں اپنی رائے سے کلام |
| فاصاب فقد اخطاء | کیا اور صحیح کلام کیا اس پر بھی اس نے غلطی کی، |

اصمعی جو بہت بڑا ادیب اور انشا پرداز تھا، اسی گروہ میں داخل تھا، چنانچہ جب اس سے قرآن و حدیث کے معنی پوچھے جاتے تھے، تو کہتا تھا کہ اہل عرب تو اس کے یہ معنی بتاتے ہیں لیکن مجھکو یہ معلوم نہیں کہ قرآن و حدیث میں کیا معنی مراد لیے گئے ہیں اسکے بخلاف دوسرا گروہ اس حدیث کی تاویل کرتا تھا، اور تفسیر میں استنباط سے کام لیتا تھا، البتہ جب تک کوئی شخص علم لغت، اسالیب کلام عرب، اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ سے واقف نہ ہو، وہ اس قسم کا استنباط نہیں کرسکتا تھا۔ اس قسم کے علما، زیادہ تر عراق میں پیدا ہوئے، جو اصحاب الرائے کا مرکز تھا، ان دونوں گروہ کے پیدا ہونے کے بعد تفسیر کے ساتھ تاویل کا لفظ بھی پیدا ہوگیا، یعنی تفسیر سے صرف وہ روایتیں مراد لی جاتی تھیں، جو رسول اللہ صلعم اور صحابہ سے مروی تھیں، اور تاویل سے قرآن مجید کے وہ معانی مراد لیے جاتے تھے، جو اجتہادی مستنبط کیے جاتے تھے، اس بنا پر تفسیر کی دو قسمیں ہوگئیں، ایک تو وہ جو صرف نقل و روایت پر مبنی تھی، دوسری وہ جو عقلی تھی، یعنی اس میں عقل و اجتہاد سے بھی کام لیا جاتا تھا،

ابتدائی زمانہ کی تفسیروں میں نقلی طریقہ غالب تھا، اور تفسیر ابن عباس، تفسیر ابن جریج، تفسیر سدی، تفسیر مقاتل ابن سلیمان اور تفسیر محمد بن اسحاق اسی قسم کی نقلی تفسیریں تھیں جن میں ہر قسم کی رطب و یابس روایتیں جمع کردی گئی تھیں، لیکن ان سب کے بعد جب عباسی دور میں علوم و فنون کی تدوین ہوئی تو ان سب کا اثر علم تفسیر پر پڑا

نحویون نے نحوی حیثیت سے قرآن مجید کو اپنے اصول و قواعد کا ماخذ بنایا، لغویون نے قرآن مجید کے الفاظ غریبہ پر کتابین لکھین، فقہا نے آیات احکام پر کتابین مرتب کین اور متکلمین نے اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے لیے قرآن مجید کی آیتون کی تاویل کی اس لیے جس طرح ابتدا مین نقلی پہلو غالب تھا، اب عقلی پہلو غالب ہوگیا، اور ارباب نقل و عقل مین مستقل نزاع پیدا ہوگئی، چنانچہ ابن قتیبہ نے جو ارباب نقل کا حامی ہے ارباب عقل پر شدت سے اعتراضات کیے، اور لکھا کہ "یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب وغریب تفسیرین کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہین، چنانچہ ایک فریق "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ" کی تفسیر مین کرسی کے معنی علم کے لیتا ہے، اور اس کو یہ پسند نہین کہ خدا کے لیے کرسی ہو، یہ لوگ عرش کے دوسرے معنی بیان کرتے ہین، حالانکہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہین" لیکن اس زمانہ مین عقلی تفسیرون سے چارہ نہ تھا، کیونکہ اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے علاوہ یہودی نصاریٰ اور ملاحدہ قرآن مجید کی بہت سی آیتون پر عقلی حیثیت سے اعتراضات کرتے تھے، اور متکلمین کو عقلی حیثیت سے ان کا جواب دینا پڑتا تھا، چنانچہ جاحظ کی کتاب الحیوان سے اس قسم کے اعتراضات کا پتہ چلتا ہے، مثلاً اہل کتاب مین جن لوگون کی شکلین بندر اور سور کی شکل مین مسخ کردی گئین ان کی نسبت لکھتا ہے کہ خداوند تعالےٰ نے قرآن مجید مین، مکڑی، چیونٹی، کتے، گدھے، ہدہد، کوے، بھیڑیے، ہاتھی، گھوڑے خچر اور مچھر وغیرہ کا ذکر کیا ہے، اور ان مین بعض جانورون مثلاً مچھر، مکھی، اور کتے کو انتہائی ذلت، ضعف اور بد اخلاقی کی مثال مین پیش کیا ہے، لیکن باوجود اسکے یہ کہین نہین بیان کیا ہے کہ مین اپنے کسی دشمن کو مکڑی، کتے اور گدھے کی صورت

ہین مسخ کر دیا، بچھو، سانپ اور شیر انسان کو سخت مبغوض ہین لیکن خدا نے اپنے دشمنون مین سے کسی کو ان جانورون کی شکل مین مسخ نہین کیا، اگر مسخ سے نفرت اور کراہت مقصود ہے تو انکو گبریلے کی شکل مین مسخ کر دینا بہتر تھا، اگر ذلت اور حقارت مقصود ہی تو اسکے لیے جوئین، مکھی اور جون کی شکل زیادہ موزون تھی،

دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ مسخ کے متعلق لوگون مین اختلاف ہے، دہریون کا ایک گروہ مسخ کا بالکل منکر ہے، لیکن دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی گوشے مین ہوا کے فساد سے وہان کی خاک اور پانی مین فساد پیدا ہو جائے، اور ایک مدت کے بعد وہان کے لوگون کی طبیعتون پر اس کا اثر پڑے، جیسا کہ حبشیون وغیرہ پر اس کا اثر پڑا ہے، خود اہل عرب نے جب خراسان مین قیام کیا، تو بالکل وحشی تھے، لیکن کچھ دنون کے بعد ان کے تمام وحشیانہ اوصاف زائل ہو گئے، ترکون کے ملک کے رہنے والون کی طبیعتین بالکل اونٹون اور جانورون کے مشابہ ہین، باغون اور کھیتون کے کیڑے مکوڑے بالکل سبز ہوتے ہین، لیکن اور مقامات کے کیڑون کا یہ رنگ نہین ہوتا، جوانون کے سر کی جوئین سیاہ اور بوڑھون کے سر کی جوئین سفید ہوتی ہین، ہم سے بہت سے لوگون نے بیان کیا کہ انھون نے نبط بیسان کے بہت سے لوگون کو دیکھا کہ ان کے دُمین ہین، ہم نے بعض نبطی ملاحون کے چہرون کو بندرون کے مشابہ دیکھا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ خراب ہوا یا خراب پانی اور یہ خراب مٹی اس قسم کے بدصورت انسانون پر اثر کرین اور وہ اپنی جہالت سے اپنے محبوب وطن کو نہ چھوڑ سکین، اور ایک مدت کے بعد ان کے بال، ان کی دُمین، ان کے رنگ اور بندرون کے مشابہ ان کی شکلون مین اور بھی زیادہ ترقی ہو جائے، ہم کو کسی یقینی حدیث سے یہ معلوم نہین ہو سکا ہے کہ جس مقام کے لوگ سور کی شکل مین مسخ کیے گئے،

ؒ کتاب الحیوان ج ۴ ص ۱۲-۱۳

وہ بعینہ وہان مقام تھا جہان کے لوگون کی شکلین بندرون کی صورت مین مسخ کردیگئین، ممکن ہے کہ کچھ لوگون کی شکلین اس مقام مین مسخ کردیگئی ہون جہان شمالی ہوائین چلتی ہون اور دوسرے لوگون کی شکلین اس مقام مین مسخ کی گئی ہون جہان جنوبی ہواؤن کے چلنے کا رخ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسخ ایک ہی زمانہ مین ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مختلف زمانون مین ہوا ہو اس لیے اگر مسخ اس ترتیب کے موافق ہو تو ہمکو اس سے انکار نہین،[۱]

یا مثلاً قرآن مجید مین حضرت سلیمان علیہ السلام اور ہدہد کا جو قصہ مذکور ہے اس سی ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد صاحب عقل اور صاحب تمیز تھا، اور اسی بنا پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کو عذاب کی دھمکی دی تھی، اس لیے مخالفین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد عذاب و ثواب اور تکلیف و عتاب کی قابلیت رکھتا ہے اور اطاعت کے ذریعہ سے جنت مین اور معصیت کے ذریعہ سے دوزخ مین داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ عقل و تمیز سے امر و نہی واجب ہو جاتی ہے اور امر و نہی کا لازمی نتیجہ طاعت و معصیت ہی، اور طاعت و معصیت سے خدا کی دوستی اور دشمنی لازم ہو جاتی ہے، اس بنا پر ہدہدون مین خدا کے دوست، دشمن، کافر، مسلم زندیق اور دہری ہر قسم کے لوگ ہونے چاہئین، کیونکہ ایک جنس کا جو حکم ہوتا ہے وہ سب پر صادق آتا ہے، ہم نے علماء کو دیکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت مین عربون کے خرافات اور مرغ اور کوے کے متعلق انھون نے جو کچھ کہا ہے اس پر تعجب کرتے ہین، اور کبوتر کی گردن کے طوق کے متعلق جو روایت ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا دیا ہوا

[۱] کتاب الحیوان ج ۴ ص ۲۴-۲۵

تھا، اس پر ان کو تعجب ہے، لیکن ہدہد کے متعلق تمھارا جو اعتقاد ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے، [۱]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عباسی دور مین عقلی اور نقلی دونون قسم کی تفسیرون کا سرمایہ موجود تھا، اور ان دونون طریقون کے مطابق تفسیرین لکھی گئین، نقلی حیثیت سے جو سرمایہ موجود تھا اس کو ابن جریر طبری المتوفی ۳۱۰ھ نے اپنی تفسیر مین سمیٹ لیا، اور اس مین نحو و صرف اور فقہ کے مسائل بھی شامل کر لیے، البتہ انھون نے علم کلام کے مسائل کو تفسیر سے الگ کر دیا، کیونکہ ان کی حیثیت صرف محدثانہ تھی، متکلمانہ نہ تھی، لیکن متکلمین مین معتزلہ کو نقل و روایت کے بجائے عقل و درایت سے کام لینا پڑتا تھا، اس لیے انھون نے اپنے مخصوص عقائد کے اثبات اور مخالفین کے اعتراضات کے رد کرنے کے لیے عقلی اصول پر تفسیرین لکھین، جن مین ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ ابو القاسم بلخی، عبد اللہ بن احمد بن محمود کعبی المتوفی ۳۱۹ھ، ابو بکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیرین خاص اہمیت رکھتی ہین،

اشاعرہ مین عبد الکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ نے ایک تفسیر لکھی جس مین فلسفہ اور حکمت کے اصول و قواعد کے مطابق قرآن مجید کی آیتون کی تفسیر کی، انکے علاوہ اور حکمائے اسلام نے بھی اگرچہ تفسیر نہین لکھی، تاہم شریعت و حکمت کی تطبیق مین کتابین لکھین، مثلاً یعقوب کندی نے اپنی تصنیفات مین شریعت اور حکمت مین تطبیق دی، ابوزید بلخی نے کتاب الابانہ عن الدیانہ مین شریعت کے اوامر و نواہی کے حکم و اسرار بیان کیے، ابو القاسم حسن بن فضل الراغب اپنی تصنیفات مین شریعت و حکمت مین تطبیق دیتے تھے،

[۱] کتاب الحیوان ج ۴ ص ۲۸

بہر حال علوم و فنون بالخصوص فلسفہ و کلام کی تدوین و اشاعت کے بعد فن تفسیر کا جو طرز قائم ہوا وہ یہ تھا کہ جس شخص کو جس فن کا زیادہ ذوق تھا وہ اسی فن کے مطابق تفسیر لکھتا تھا، اور اس فن کی حیثیت کو زیادہ نمایاں کرتا تھا، امام رازی چونکہ علوم عقلیہ کا ذوق زیادہ رکھتے تھے، اس لیے انھوں نے تفسیر کبیر میں حکما و فلاسفہ کے اقوال اس کثرت سے شامل کر دیے کہ ان کی تفسیر تفسیر کے بجائے علوم عقلیہ کی کتاب بن گئی، اور اس حیثیت سے لوگوں نے ان پر اعتراضات کیے، چنانچہ حافظ سیوطی اتقان میں لکھتے ہیں کہ

صاحب علوم عقلیہ بالخصوص امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکما، فلاسفہ اور ان کے مثل لوگوں کے اقوال سے بھر دیا، اور ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کی طرف اس طرح نکل گئے کہ دیکھنے والا تعجب کرتا ہے کہ آیت کے موقع و محل سے کیا مطابقت ہے؟

ابو حیان بحر میں کہتے ہیں کہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی طویل چیزوں کو جمع کر دیا ہے، جن کی ضرورت علم تفسیر میں نہیں، اسی لیے بعض علما نے کہا ہے کہ تفسیر کبیر میں ہر چیز ہے، صرف ایک تفسیر نہیں ہے[1]

خود امام صاحب کے زمانہ میں بعض لوگوں نے امام صاحب کی تفسیر پر یہی اعتراض کیا تھا، چنانچہ امام صاحب نے خود تفسیر کبیر میں اس اعتراض کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ

کچھ جاہل اور احمق میرے پاس آئے اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ میں علم ہیئت اور نجوم کا ذکر بہت کیا ہے اور یہ خلاف عادت ہے،

اور اس کا جواب متعدد حیثیتوں سے دیا ہے:

---

[1] اتقان جلد ۲ صفحہ ۱۹۱

(۱) خداوند تعالی نے اکثر صورتون مین بار بار کے اعادہ و تکرار کے ساتھ اپنے علم قدرت اور حکمت پر آسمان و زمین کے حالات، رات دن کے آمد و رفت، روشنی اور تاریکی کی کیفیت، چاند، سورج اور ستارون کے حالات سے استدلال کیا ہے، اس لیے اگر ان کے حالات پر غور و فکر کرنا اور ان پر بحث کرنا جائز نہ ہوتا، تو اپنی کتاب کو ان سے کیون بھر دیتا؟

(۲) خداوند تعالی نے خود اس غور و فکر کی ترغیب دی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ لوگ اپنے اوپر آسمان کو کیون نہین دیکھتے، کہ ہم نے ان کو کیونکر بنایا ہے، اور انکو کیونکر زینت دی ہے؟ اور علم ہیئت کے معنی صرف یہ ہین کہ یہ غور کیا جائے کہ خدا نے ان کو کیونکر بنایا، اور ہر ایک آسمان کو کیونکر پیدا کیا،

(۳) خداوند تعالی نے فرمایا کہ آسمان زمین کا پیدا کرنا، انسانون کے پیدا کرنے سے زیادہ عظیم الشان کام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تخلیق و ابداع کے عجائبات اجرام سماوی مین انسانون کے اجسام سے زیادہ، اور مکمل ترین، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالی نے اجسام انسانی مین غور و فکر کرنے کی ترغیب دی ہے اور فرمایا ہے کہ تم خود اپنے اندر نہین دیکھتے؟ اس بنا پر جو چیز از روئے استدلال کے اس سے بھی بڑی ہوگی، اس کے حالات پر غور کرنا اور اس کے عجائبات کا جاننا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا،

(۴) خداوند تعالی نے آسمان و زمین کی پیدائش مین غور و فکر کرنے والون کی مدح کی ہے، اس لیے اگر یہ ممنوع ہوتا تو خود خدا ایسا کیون کرتا،

(۵) اگر کوئی شخص علوم عقلیہ و نقلیہ کے دقائق مین ایسی کتاب لکھے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، تو اس کے شرف و فضیلت کے معترف دو قسم کے لوگ ہون گے، ایک تو

وہ لوگ جو اس پر اجمالی یقین کرین گے، تفصیلی طور پر اس کتاب کے دقائق و لطائف کا علم انکو نہ ہوگا، دوسرے وہ لوگ جو ان دقائق و لطائف سے تفصیلی طور پر واقف ہون گے، پہلے گروہ کا اعتقاد اگرچہ قوت و کمال کے انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا ہوگا، لیکن دوسرے گروہ کا عقیدہ قوت و کمال مین اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، اس کے علاوہ جس شخص کا علم اس کتاب کے دقائق و لطائف کے متعلق جس قدر زیادہ ہوگا اسی قدر اس کتاب کے مصنف کی عظمت و جلالت کے متعلق اس کا اعتقاد زیادہ کامل ہوگا، اس بنا پر جس شخص کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ تمام عالم نو پیدا ہے، اور ہر نو پیدا چیز کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، اس کے نزدیک اس طریقہ سے خدا کا ثبوت ہو جائے گا، اور وہ استدلال کرنے والون کے زمرے مین شامل ہو جائے گا. لیکن بعض لوگ اس درجہ کے ساتھ عالم علوی اور عالم سفلی کے حالات کی بحث کو بھی تفصیل کے ساتھ شامل کر لیتے ہین، اس لیے اس عالم کی ہر نوع مین ان کو خدا کی حکمت بالغہ اور اسرار عجیبہ کے مناظر نظر آتے ہین، اور یہ سب براہین متواترہ اور دلائل متوالیہ کے قائم مقام ہو جاتے ہین، اس لیے وہ ہر لحظہ ایک برہان سے دوسرے برہان کی طرف اور ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، اور یقین کی تقویت اور شبہات کے ازالہ پر دلائل کی کثرت اور تواتر کا عظیم الشان اثر پڑتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے اس کتاب کو انہی فوائد و اسرار کے لیے نازل کیا ہے، نحو کے عجیب و غریب مسائل، لفظی اشتقاقات کے غیر مفید مباحث اور بیہودہ قصص و حکایات کیلیے نازل نہین کیا ہے [1]

لیکن اسی کے ساتھ یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ تفسیر کبیر مین اور تو سب کچھ ہے صرف تفسیر

---

[1] تفسیر کبیر جلد ۴ ص ۳۳۹ - ۳۴۰

نہین ہے، امام صاحب کی تصنیفی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جس مسئلہ پر لکھتے ہین اس کے متعلق جس قدر مباحث ان سے پہلے پیدا ہو چکے ہین ان سب کا استقصا، کر دیتے ہین، اسی اصول کے مطابق انھون نے تفسیر کبیر لکھی ہے، اور تفسیر کے متعلق ان کے دور سے پہلے جو کچھ لکھا گیا تھا ان سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اس لیے انکی تفسیر مین نحوی، صرفی، ادبی، عقلی اور متکلمانہ ہر قسم کے مباحث موجود ہین، اور انہی مین وہ باتین بھی شامل ہین جن کو خالص تفسیر کہتے ہین، لیکن قدمائے مفسرین کا یہ طرز تھا کہ وہ ہر آیت کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے تھے، جو باہم متعارض ہوتے تھے، اور ان سے خود قرآن مجید کے متعلق بہت سے شکوک و شبہات پیدا ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب ان تفسیری اقوال کو نقل کر کے ایک قول کو ترجیح دیدیتے ہین، اس لیے ان کی تفسیر سے اس قسم کے شکوک و شبہات زائل ہو جاتے ہین، چنانچہ تفسیر کبیر مین جہان "ھدیً للمتقین"، کی تفسیر لکھی ہے وہان لکھتے ہین،

> ہدایت وہ چیز ہے جو وضاحت و بیان مین اس درجہ کو پہنچ گئی ہو کہ اپنے علاوہ دوسری چیز کی بھی توضیح کر دے، لیکن قرآن مجید ایسی کتاب نہین ہے، کیونکہ مفسرین جب کسی آیت کا ذکر کرتے ہین تو اس کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے ہین جو باہم متعارض ہوتے ہین، اور جو کتاب ایسی ہوگی وہ خود ہی واضح نہ ہوگی، پھر وہ دوسری چیزون کی توضیح کیا کرے گی، اس لیے وہ ہدایت کیونکر ہو سکتی ہے؟ ہم کہتے ہین کہ جب مفسر تفسیر مین متعارض اقوال کو بیان کرتا ہے اور ان مین سے کسی کو ترجیح نہین دیتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن ہم نے ایک قول کو دوسرے قول پر دلیل سے ترجیح دیدی ہے، اس لیے ہم پر یہ اعتراض نہین ہوتا،[۵]

[۵] تفسیر کبیر جلد اول ص ۲۴۵

(۱) اس بناپر تفسیر کبیر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مفسرین کے اقوالِ مختلفہ پرایک تنقید و محاکمہ ہے، اس لیے امام صاحب نے ہر قسم کی تفسیرون کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اور ان مین سے جو قول ان کو پسند آیا ہے ان کو انتخاب کر لیا ہے، مثلاً "کان الناس امۃ واحدۃ" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایک امت تھے، لیکن یہ نہین ثابت ہوتا کہ وہ حق مین ایک امت تھے، یا باطل مین، اس لیے مفسرین نے اس مین اختلاف کیا ہے، اور اس کے متعلق ان کے تین قول ہین،

۱۔ ایک تو یہ کہ ان کا دین ایک تھا، یعنی وہ حق وایمان پر تھے، اکثر محققین کا یہی قول ہے اور اس کی متعدد دلیلین ہین۔ ایک دلیل جسکو قفال نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ خدا نے اس آیت کے بعد فرمایا ہے، پھر خدا نے پیغمبرون کو بھیجا، جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے، اور ان کے ساتھ حق کے ساتھ کتاب اتاری تاکہ جس چیز مین ان لوگون نے اختلاف کیا ہے اس کے متعلق فیصلہ کرے،" اس سے معلوم ہوا کہ انبیا علیہم السلام اختلاف کے بعد مبعوث ہوئے، اس لیے اگر لوگ اس سے پہلے کفر مین ایک امت ہوتے تو اس اختلاف سے پہلے پیغمبرون کی بعثت مناسب ہوتی، کیونکہ جب پیغمبر ایسی حالت مین مبعوث کیے گئے ہین کہ بعض لوگ حق پر اور بعض لوگ باطل پر تھے، تو ایسی حالت مین جبکہ سب کے سب کفر پر مصر تھے، پیغمبرون کی بعثت زیادہ مناسب تھی، قفال رحمہ اللہ نے جو یہ وجہ بیان کی ہے، وہ اس مقام پر نہایت عمدہ ہے،" اس کے بعد امام صاحب نے اس کی تائید مین چھ دلیلین اور بیان کی ہین،

(۲) دوسرا یہ کہ لوگ دین باطل مین ایک امت تھے، مفسرین کے ایک گروہ مثلاً حسن، عطا، اور ابن عباس رض کا یہی مذہب ہے، اور اس پر انھون نے آیت اور حدیث

سے استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے "فبعث اللہ النبیین مبشرین ومنذرین" یعنی خدا نے پیغمبرون کو بھیجا جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے، اور پیغمبرون کی بعثت صرف اس صورت مین مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جب لوگ دین باطل پر ہون"۔ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم سے روایت کی گئی ہے کہ خدانے روئے زمین کے تمام رہنے والون یعنی عرب وعجم پر نگاہ ڈالی اور ان کو غصہ کی نگاہ سے دیکھا، صرف چند اہل کتاب اس سے محفوظ رہے لیکن اس کا جواب ہم نے اوپر دیدیا ہے کہ پیغمبرون کی بعثت اس وقت موزون ہوسکتی ہے جب اس کے مخالف حالت قائم ہو، کیونکہ جب اختلاف کی حالت مین پیغمبرون کی بعثت ضروری ہوگی، تو پہلا اتفاق اگر کفر پر ہوتا تو اس حالت مین بعثت اس سے زیادہ بہتر ہوتی، لیکن جب اس حالت مین بعثت نہین ہوئی ہے تو ہم کو معلوم ہوگیا کہ وہ اتفاق حق پر تھا باطل پر نہ تھا،

(۳) تیسرا قول جس کو ابو مسلم، اور قاضی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ عقلی شریعت کی پابندی یعنی خدا کے وجود اور اس کے صفات کے اعتراف، اس کی خدمت مین مشغول رہنے، اس کے احسانات کی شکر گذاری اور قبائح عقلیہ مثلاً ظلم، جھوٹ اور جہل وغیرہ سے احتراز کرنے مین ایک امت تھے، قاضی نے اس پر یہ استدلال کیا ہے کہ آیت مین "النبیین" کا لفظ عموم واستغراق کا اور "فبعث اللہ" مین ف کا حرف تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کے قول "فبعث اللہ النبیین" کے معنی یہ ہین، کہ لوگون کے ایک امت ہونے کے بعد تمام انبیا مبعوث ہوئے، اس لیے تمام شریعتون کے نازل ہونے سے پہلے جو یہ وحدت حاصل تھی وہ لازمی طور پر ایک ایسی شریعت کے متعلق ہوگی جو انبیاء سے ماخوذ نہ تھی، بلکہ عقل سے ماخوذ تھی، اور یہ وہی شریعت ہے جس کو

ہم نے بیان کیا، اس کے علاوہ احسان کرنے والے کی شکر گذاری، خدا کی فرمانبرداری، مخلوق کیساتھ احسان اور عدل کرنے کی خوبی، اور جھوٹ، ظلم اور جہل وغیرہ کی برائی کا علم مشترکہ طور پر لوگون مین پایا جاتا ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا مین لوگون کی یہی حالت تھی، اس کے بعد دوسرے خارجی اسباب سے لوگون نے اس مین اختلاف کیا، پھر قاضی نے خود سوال کیا ہے کہ سب سے پہلے انسان تو حضرت آدم علیہ السلام تھے، اور وہ پیغمبر تھے، اس لیے یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ لوگ انبیاء کی بعثت سے پہلے مکلف تھے، پھر خود ہی جواب دیا ہی کہ یہ ممکن ہے کہ پہلے حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کے ساتھ متفقہ طور پر عقلی شریعت کے پابند رہے ہون، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد ان کو ان کی اولاد کی طرف مبعوث کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بعد ان کی شریعت مٹ گئی ہو اور لوگ پھر عقلی شریعت کے پابند ہو گئے ہون،

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ یہ قول اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حسن و قبح عقلی کا اثبات کر لیا جائے اور اس کے متعلق اصول کی کتابون مین جو بحث ہی وہ مشہور ہے[۱]،

"وقال لھم نبیھم ان اٰیۃ ملکہ ان یاتیکم التابوت فیہ سکینۃ من ربکم وبقیۃ مما ترک اٰل موسی الخ کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ سکینہ کے متعلق لوگون مین اختلاف ہی اور ان تمام مختلف اقوال کو دو صورتون مین محدود کیا جا سکتا ہے، ایک یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو اس تابوت مین موجود تھی، یا یہ کہ اس تابوت مین موجود نہ تھی، ابوبکر اصم نے دوسری صورت اختیار کی ہے، اور وہ کہتے ہین کہ آیت کے معنی یہ ہین کہ اس کے ملک کی نشانی یہ ہے کہ تمھارے پاس ایک تابوت آئے گا جس مین تمھارے پروردگار کی طرف سے تمھارے لیے سکینہ ہو گی، یعنی اس کے آنے سے تم کو سکون و اطمینان حاصل

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵

ہو جائے گا اور تم اس کے ملک کا اقرار کرلو گے اور اس سے تمھاری نفرت دور ہو جائے گی،
کیونکہ جب ان کے پاس آسمان سے تابوت آئے گا اور وہ اس حالت کو دیکھین گے تو ان کا
دل ضرور اس کی طرف مائل ہوگا اور ان کی نفرت بالکل دور ہو جائے گی،

پہلی صورت کے متعلق یعنی یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو تابوت مین موجود تھی، بہت سے
اقوال ہین،

(۱) ابو مسلم کا قول یہ ہے کہ خدا نے حضرت موسیٰؑ، حضرت ہارونؑ اور ان کے بعد کے
پیغمبرون پر جو کتابین نازل کی تھین تابوت مین ان کی وہ بشارتین موجود ہون گی جو طالوت
اور اس کی فوج کی مدد سے متعلق تھین اور یہ کہ دشمن کا خوف ان سے زائل ہو جائے گا،

(۲) دوسرا قول حضرت علی علیہ السلام کا ہے کہ انسان کے چہرے کی طرح اس سکینہ کا
چہرہ ہوگا، اور اس سے ایک آواز دینے والی ہوا نکلے گی،

(۳) تیسرا قول حضرت ابن عباسؓ کا ہے، کہ زبرجد یا یاقوت کی یہ ایک تصویر ہوگی،
جس کا سر اور دُم بلی کی سی ہوگی، جب وہ بلی کی طرح شور کرے گی، تابوت دشمن کی طرف جائیگا،
اور وہ لوگ بھی تابوت کے ساتھ روانہ ہون گے جب وہ تابوت ٹھہر جائیگا تو وہ لوگ بھی ٹھہر
جائین گے، اور اب خدا کی مدد نازل ہوگی،

(۴) چوتھا قول عمرو بن عبید کا ہے کہ تابوت مین جو سکینہ تھی، وہ معلوم نہین ہے کہ
کیا چیز تھی،

ان لوگون کا استدلال یہ ہے کہ

(۱) خدا کے قول "فیہ سکینۃ" سے ثابت ہوتا ہے کہ تابوت سکینہ کا ظرف تھا،
(۲) "بقیۃ مما ترک آل موسیٰ الخ" کو اس پر عطف کیا گیا ہے، اسلیے جس طرح تابوت

اس بقیہ کا ظرف تھا اسی طرح اس کو سکینہ کا ظرف بھی ہونا چاہیے،

امام صاحب نے ان مختلف اقوال میں سے ابو بکر اصم کا قول اختیار کیا ہے جو عقل کے بالکل مطابق تھا، اور لکھا ہے کہ سکینہ کے معنی امن و ثبات کے ہیں، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے قصۂ غار میں فرمایا ہے

فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ — تو خدا نے اپنا امن و ثبات اپنے رسول پر اتارا

اسی طرح اس آیت میں بھی سکینہ کے معنی امن و سکون کے ہیں، رہا دوسرے قول کے ماننے والوں کا پہلا استدلال تو "فی" کا حرف جس طرح ظرفیت کے لیے آتا ہے اسی طرح سببیت کے لیے بھی آتا ہے، مثلاً رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے کہ "فی خمس من الابل شاۃ" یعنی پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہوگی، جس کے معنی یہ ہیں کہ پانچ اونٹوں کی وجہ سے ایک بکری صدقے میں واجب ہوگی، دوسرے استدلال میں آل موسیٰ اور آل ہارون کے بقیہ سے ان کا دین اور ان کی شریعت مراد ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس تابوت کی وجہ سے ان دونوں پیغمبروں کی شریعت اور ان کے دین کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے، وہ منظم صورت میں قائم ہو جائے گا،[1] یا مثلاً فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کے لیے ہامان کو جو حکم دیا کہ وہ ایک منارہ تیار کرے جس پر چڑھ کر وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا کو دیکھ سکے، اس کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے "فاوقد لی یاھامان علی الطین فاجعل لی صرحاً لعلی اطلع الی الٰہ موسیٰ وانی لاظنہ من الکاذبین" امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ مفسرین کا اس میں اختلاف ہے کہ فرعون نے اس منارے کو تعمیر کیا یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نے تعمیر کیا، ان لوگوں کا بیان ہے کہ جب اس نے منارے کے تعمیر کرنے کا حکم دیا

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۷۴ - ۳۷۵

تو ہامان نے مزدورون کے علاوہ پچاس ہزار معمار جمع کرائے، اور اینٹ اور چونے کے پختہ کرانے اور لکڑیون کے گڑھنے کا حکم دیا، یہانتک کہ ایک عظیم الشان عمارت تیار ہوگئی، اس کے بعد خدانے غروب آفتاب کے وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا، اور انھون نے اس پر اپنے پر مارے جس سے عمارت کے تین ٹکڑے ہوگئے، ان مین ایک ٹکڑا فرعون کی فوج کے اوپر گرا جس سے لاکھون سپاہی مرگئے، اور ایک ٹکڑا سمندر مین اور ایک مغرب مین گرا، اور جسقدر معمار تھے سب ہلاک ہوگئے، اسی قصے مین یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ فرعون اس منارے پر خود چڑھا اور آسمان کی طرف ایک تیر پھینکا، خدا نے اس کو مغالطہ مین رکھنا چاہا، اس لیے وہ خون آلود اس کی طرف واپس کیا گیا، اب فرعون نے دیکھا کہ مین نے موسیٰ کے خدا کو قتل کر دیا، اس وقت خدانے اس کے منہدم کرنے کے لیے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا، لیکن بعض لوگ کہتے ہین کہ فرعون نے اس منارے کو نہین بنایا، کیونکہ کوئی عقلمند شخص یہ خیال نہین کرسکتا کہ وہ منارے پر چڑھ کر آسمان کے قریب پہنچ سکتا ہے۔ حالانکہ اس کو اس کا یقین ہے کہ بلند پہاڑون سے بھی آسمان اتنی ہی دور نظر آتا ہے جس قدر زمین سے نظر آتا ہے، آسمان کی طرف تیر پھینکنے اور اس کے خون آلود واپس آنے کی بھی یہی حالت ہے، کیونکہ ہر عقلمند شخص یہ جانتا ہے کہ وہ آسمان تک تیر کو نہین پہنچا سکتا، اور جو شخص اس کا قصد کرے گا، وہ مجنون خیال کیا جائے گا، اس لیے عقل اور دین کے رو سے اس قصے کو جس کو خدانے قرآن مجید مین بیان کیا ہے، ایسے قالب مین نہین ڈھالنا چاہیے جس کی خرابی بداہت عقل سے ظاہر ہو، اور جو لوگ قرآن مجید پر اعتراض کرنا چاہتے ہین ان کے لیے ایک راستہ نکل آئے اس لیے عقل سے قریب تر یہ تفسیر ہے کہ اس نے منارے کے بنانے کا تخیل تو قائم کیا لیکن اس کو بنایا نہین، یا یہ کہ یہ آیت اس کے اس قول "ما علمت لکم من الٰہ غیری" کا تتمہ ہے

یعنی اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا ثبوت دلیل سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دنیا میں جو تغیرات ہوتے ہیں ان کے لیے ستاروں کی حرکتیں کافی ہیں اس سے بھی خدا کا ثبوت نہیں ہو سکتا کیونکہ آسمان پر چڑھے بغیر اس کا احساس نہیں ہو سکتا، اور آسمان پر چڑھنا ناممکن ہے، اس وقت اس نے طنز و استہزاء کے طور پر ہامان کو ایسے منارے کے بنانے کا حکم دیا جسکے ذریعہ سے وہ آسمان پر چڑھ سکے، ان تمام مقدمات سے اس نے یہ ثابت کیا کہ خدا کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جھوٹے ہیں، یہ تفسیر اور تفسیروں سے بہتر ہے، [1]

یہ اور اس قسم کی بہت سی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر کے عقلی تفسیر ہونے کے صرف یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ، ریاضی، ہندسہ اور طبیعیات کے مسائل سے بھری ہوئی ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ امام صاحب سے پہلے عقلی اور نقلی حیثیت سے جسقدر تفسیری اقوال مختلف تفسیروں میں پراگندہ طور پر پائے جاتے تھے، امام صاحب نے ان تمام اقوال کو اپنی تفسیر میں جمع کر دیا ہے، اور ان میں دلیل سے ایک قول کو ترجیح دیدی ہے، لیکن یہ دلیل بھی خالص عقلی نہیں ہے بلکہ لغت، اعراب اور آیت کے سیاق و سباق سے جو قول زیادہ قرین قیاس ہے، اس کو اختیار کر لیا ہے، یہ متکلمانہ طریقۂ تفسیر ہے اور امام صاحب نے اپنی تفسیر میں اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ خود لکھتے ہیں،

"یہ آیت ان متکلمین کی بلند پایگی پر دلالت کرتی ہے، جو دلائل عقلیہ سے بحث کرتے ہیں اور ان کو خداوند تعالیٰ کی ذات، صفات، اور افعال کی معرفت کا ذریعہ بناتے ہیں" اور قرآن مجید کی تفسیر صرف اس طریقہ سے کرتے ہیں جو دلائل عقلیہ کے مطابق اور لغت اور

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۶۰۹

اعراب کے موافق ہو، جاننا چاہیے کہ کوئی چیز جس قدر اشرف ہوگی اسی کی نسبت سے اس کا ضد کم رتبہ ہوگا، اسی طریقہ کے موافق جب مفسر قرآن اس وصف سے متصف ہوگا تو اس کو وہی عظیم الشان درجہ حاصل ہو جائیگا جسکی خدا نے تعریف کی ہے، اور جب وہ قرآن مجید کے متعلق علم اصول، علم لغت اور علم نحو مین مہارت حاصل کیے بغیر گفتگو کریگا تو وہ خدا سے بہت دور ہو جائے گا، اسی لئے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے کرے اسکو اپنا ٹھکانا جہنم مین دینا چاہیئے۔[1]

خالص فلسفیانہ اور صوفیانہ طریقۂ تفسیر مین الفاظ و معانی کے باہمی ربط و علاقہ کا کوئی لحاظ نہین رکھا جاتا تھا، لیکن امام صاحب نے اس طریقۂ تفسیر سے بالکل احتراز کیا ہے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ مین چاند، سورج اور ستارے کے ڈوبنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ

امام غزالی نے اپنی بعض کتابون مین فلسفیانہ روش اختیار کی ہے، اور ستارے کو ہر ستارے کی نفس ناطقہ حیوانیہ پر، اور چاند کو ہر آسمان کی نفس ناطقہ پر اور سورج کو ہر ایک کی عقل مجردہ پر محمول کیا ہے، اور بو علی بن سینا افول کی تعبیر امکان سے کرتا تھا، اس لیے امام غزالی کا خیال ہے کہ ان سب کے افول یعنی ڈوبنے سے ان کا امکانِ ذاتی مراد ہے، اور لا احب الآفلین کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام چیزین بذات خود ممکن اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر کی ضرورت ہے جس کی انتہا واجب الوجود پر ہونی چاہیئے، جاننا چاہیے کہ اس کلام مین کوئی مضائقہ نہین لیکن آیت کے لفظ کا اس پر محمول کرنا بعید ہے۔[2]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۰۴-۴۰۵ [2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۱۶

(۱) اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کا عقلی طریقۂ تفسیر خالص فلسفیانہ طریقۂ تفسیر سے بالکل مختلف ہے، اور انھون نے جو کچھ لکھا ہے الفاظ و معانی کے باہمی ربط کو پیش نظر رکھکر لکھا ہے،

امام صاحب کو اس طریقۂ تفسیر کے اختیار کرنے کی ضرورت اسلیے پیش آئی کہ

(۱) امام صاحب کے زمانہ سے پہلے ملاحدہ کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا، جو قرآن مجید پر مختلف حیثیتون سے اعتراض کرتا تھا، اور جا بجا اپنے عقائد باطلہ کو خود قرآن مجید سے ثابت کرتا تھا، اس لیے اس طریقۂ تفسیر سے ان کے اعتراضات کا اٹھانا مقصود تھا،

(۲) تفسیر کے متعلق اسرائیلیات کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ بالکل ناقابل اعتماد تھا، اگرچہ محدثین نے ان روایتون کی بے اعتباری ظاہر کر دی تھی، تاہم ضرورت تھی کہ عقلی حیثیت سے بھی ان پر تنقید کی جائے، اور اس تنقید مین قرآن مجید کے الفاظ کو خاص طور پر پیش نظر رکھا جائے،

(۳) معتزلہ، فلاسفہ اور صوفیہ نے قرآن مجید کی جو تفسیرین کی تھین، ان مین بہت سی باتین عقل کے موافق اور قرآن مجید کے الفاظ کے بالکل مطابق تھین، ارباب نقل نے ان تفسیرون کو بالکل مردود قرار دیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان تفسیرون کی معقول باتون کو بھی لے لیا،

(۴) خود قرآن مجید مین جو عقائد مذکور ہین عقلی طور پر ان کے اثبات کی ضرورت تھی، اور امام صاحب نے ان تمام ضرورتون کو پیش نظر رکھکر جس طریقہ سے قرآن مجید کی تفسیر کی اس موقع پر ہم ان کی تفسیر سے اس کی چند مثالین درج کرتے ہین،

(۱) قرآن مجید میں ہے

| | |
|---|---|
| هو الذی خلق لکم ما فی | وہی خدا ہے جس نے تمھارے لیے زمین |
| الارض جمیعاً ثم استوی الی | کی چیزیں پیدا کیں پھر آسمان کے بنانے |
| السماء فسوٰھن سبع سمٰوٰت | کی طرف متوجہ ہوا، تو سات آسمان |
| (بقرہ - ۳) | ہموار بنائے، |

اس پر ملاحدہ کا یہ اعتراض ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی

لیکن سورہ نزعٰت میں ہے

| | |
|---|---|
| ءانتم اشد خلقا ام السماء | تمھارا پیدا کرنا زیادہ مشکل ہے یا آسمان کا |
| بنٰھا رفع سمکھا فسوٰھا واغطش | (بنانا) کہ اس کو خدا نے بنایا اور اس کا تلنجا |
| لیلھا واخرج ضحٰھا والارض | خوب ونچا رکھا پھر اس کو ہموار کیا اور اسکی |
| بعد ذٰلک دحاھا | رات کو تاریک بنایا اور اسکی دھوپ نکالی |
| نازعات - ۲) | اور اس کے بعد زمین کو بچھایا، |

اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے بعد پیدا کی گئی،

علما، نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ زمین خود تو آسمان سے پہلے پیدا کی گئی، لیکن آسمان کے پیدا کرنے کے بعد بچھائی اور پھیلائی گئی، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ جواب صحیح نہیں ہے، اولاً تو زمین ایک بہت بڑا جسم ہے، اس لیے جب تک وہ بچھائی اور پھیلائی نہ جائے اس کا پیدا کرنا ناممکن ہوا اس لیے جب اس کا بچھانا اور پھیلانا آسمان کی پیدائش

کے بعد ہوا تو لازمی طور پر اس کی پیدائش بھی آسمان کی پیدائش کے بعد ہوگی، دوسرے یہ کہ پہلی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین اور زمین کی تمام چیزوں کی پیدائش آسمان کی پیدائش سے پہلے ہوئی، لیکن زمین کی تمام چیزوں کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمین کو بچھا نہ لیا جائے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے پیدا کرنے سے پہلے ہی بچھائی گئی تھی، اور اس صورت میں دونوں آیتوں میں تناقض ثابت ہوجائیگا، اس لیے امام صاحب کے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں "ثم" کا جو حرف آیا ہے اور جس کے معنی "پھر" کے ہیں وہ ترتیب کیلیے نہیں ہے، بلکہ اس کے ذریعہ سے خدا نے اپنے احسانات گنائے ہیں، مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں نے تجھ پر بڑے بڑے احسانات کیے پھر میں نے تجھکو اعزاز بخشا، پھر میں نے تجھکو تیرے دشمنوں سے بچایا، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں میں تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے ترتیب ثابت کرنا چاہتا ہے بلکہ اس کا مقصد صرف اپنے احسانات کا گننا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ یہ احسانات اس ترتیب سے نہ کیے گئے ہوں، جو اس کے بیان میں موجود ہے[1]۔

(۴) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دوزخ میں کفار پر دائمی عذاب نہ ہوگا، اور اس پر وہ عقلی اور نقلی دونوں حیثیتوں سے دلیل پیش کرتے ہیں، عقلی دلیل تو یہ ہے کہ کفار کا گناہ محدود ہے، اور محدود گناہ کی غیر محدود سزا دینا ظلم ہے، نقلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے

| | |
|---|---|
| فاما الذین شقوا ففی النار | تو جو بدبخت ہیں وہ دوزخ میں ہونگے |
| لھم فیھا زفیر و شھیق خلدین | (اور) وہاں ان کو چلانا اور دھاڑنا (لگا) ہوگا |
| فیھا ما دامت السموٰت و | اور جب تک آسمان و زمین (قائم) ہیں |

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۳۷۱ - ۳۷۲

الارض الا ما شاء ربک — ہمیشہ (ہمیشہ) اسی میں رہیں گے مگر (اے پیغمبر) جسکو تمھارا پروردگار (نجات دینا) چاہے (ہود - ۹)

کیونکہ اولاً تو اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ انکے عذاب کی مدت آسمان و زمین کے بقا کی مدت کے برابر ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آسمان و زمین کے بقا کی مدت محدود ہے اسلیے کفار کے عذاب کی مدت بھی محدود ہو گی، دوسرے یہ کہ "الا ما شاء ربک" کا استثنا انکے عذاب کی مدت سے کیا گیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استثنا کے وقت ان کا عذاب زائل ہو جائیگا، لیکن جو لوگ کفار کے دائمی عذاب کے قائل ہین وہ اس کا یہ جواب دیتے ہین کہ آسمان و زمین سے اس آیت مین آخرت کے زمین و آسمان مراد ہین، کیونکہ خداوند تعالی کے اس قول سے

یوم تبدل الارض غیر الارض — اس دن جبکہ (یہ) زمین بدلکر دوسری طرح کی زمین
والسموٰت (ابراہیم - ۷) — کر دیجائیگی اور (علی ہذا القیاس) آسمان،

ثابت ہوتا ہے کہ آخرت مین بھی زمین و آسمان ہون گے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تشبیہ اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ مشبہ بہ کا حال عام طور پر معلوم ہو، لیکن آخرت مین آسمان و زمین کے وجود اور ان کے دائمی بقاء کا حال اکثر لوگون کو معلوم نہین ہے، اس لیے کفار کے عذاب دائمی کی تشبیہ آخرت کے زمین و آسمان کے دائمی بقاء سے غیر مفید ہے، انتہا سے انتہا یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود قرآن مجید سے آخرت کے آسمان و زمین کے وجود اور ان کی دائمی بقا کا ثبوت ہوتا ہے، اس لیے یہ تشبیہ صحیح ہے، لیکن جب اس کا ثبوت سمعی دلیل پر موقوف ہے تو یہ قیاس اور یہ تشبیہ ہی صحیح نہین ہے، کیونکہ خود کفار کا دائمی عذاب بھی سمعی دلیل سے ثابت ہے، اس لیے مشبہ اور مشبہ بہ مین کوئی فرق نہین اور یہ قیاس بالکل بے کار ہے،

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل عرب جب کسی چیز کی ابدیت ثابت کرنا چاہتے ہین، تو

اسی قسم کے جملے بولتے ہین، مثلاً یہ کہ یہ بات اس وقت تک ہوگی جب آسمان و زمین قائم ہین" "جب تک دریا موجین مارتا رہے گا" "جب تک پہاڑ قائم ہے"۔ کیونکہ ان چیزون کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ یہ ابد الآباد تک قائم رہین گی، خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کے موافق ان سے خطاب کیا ہے، کیونکہ یہ جملے ان کے عرف کے مطابق ابدیت اور دوام کا فائدہ دیتے ہین، لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس قول سے کہ "جب تک آسمان و زمین قائم ہین وہ دوزخ مین پڑے رہین گے" یہ ثابت ہوتا ہے کہ آسمان و زمین کے فنا ہوجانے کے بعد انکا عذاب بھی قائم نہ رہیگا تو یہ اعتراض بدستور قائم رہتا ہے کیونکہ آسمان و زمین کا فنا ہونا یقینی ہے اسلیے انکے فنا ہونے کے بعد کفار کا عذاب بھی قائم نہ رہے گا، اور اگر یہ ثابت نہین ہوتا تو اس جواب ہی کی ضرورت نہین،

ان دونون جوابون کی تردید و تضعیف کے بعد امام صاحب نے خود ایک منطقیانہ جواب دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک آسمان و زمین کا وجود قائم ہے اس وقت تک کفار دوزخ مین پڑے رہین گے، اور اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک شرط پائی جائے گی اس وقت تک مشروط بھی پایا جائے گا، لیکن یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ جب شرط نہین پائی جائے گی، تو مشروط بھی نہین پایا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ "اگر یہ انسان ہے تو وہ حیوان ہے، پھر یہ کہے کہ وہ انسان ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ حیوان ہے لیکن اگر اس کے بجائے وہ یہ کہے کہ وہ انسان نہین ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہ نکلے گا کہ وہ حیوان نہین ہے، کیونکہ علم منطق مین یہ ثابت ہوچکا ہے کہ مقدم کی نقیض کے استثنا سے کوئی نتیجہ نہین نکلتا، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہین کہ جب تک آسمان و زمین قائم ہین کفار کا عذاب بھی قائم رہے گا، پھر جب ہم یہ کہتے ہین کہ آسمان و زمین ہمیشہ قائم رہین گے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ کفار کا عذاب بھی ہمیشہ قائم رہیگا

لیکن اگر اس کے بجائے ہم یہ کہین کہ آسمان وزمین ہمیشہ قائم رہینگے تو اس سے یہ نتیجہ نہین نکلے گا کہ ان کا عذاب بھی قائم نہ رہے گا! اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب کفار کے عذاب کے دوام وبقا پر آسمان زمین کے بقا وفنا کا کوئی اثر نہین ہے، تو تشبیہ سے کیا فائدہ؟ لیکن درحقیقت اس تشبیہ سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ عذاب ایک ایسی طویل مدت تک قائم رہے گا جس کا تصور بھی انسانی عقل مین نہین آسکتا، لیکن یہ مسئلہ کہ اس عذاب کی انتہا بھی ہوگی یا نہین؟ دوسری دلیل سے ثابت ہوگا، امام صاحب نے اس طرز جواب کو لکھ کر لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| ھذا الجواب الذی قررتہ | یہ جواب جو مین نے دیا ہے حق ہے |
| جواب حق ولکنہ یفھمہ الانسان | لیکن اسکو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو کسیقدر |
| الف شیئا من المعقولات | معقولات سے آشنا ہو، |

اس آیت مین "الا ما شاء ربک" سے جو استثنا کیا گیا ہے، اس کے متعدد جواب دیے ہین:-

(۱) "الا" کا حرف اس آیت مین "سوی" کے معنی مین آیا ہے یعنی جب خداوند تعالے نے فرمایا ہے کہ جب تک آسمان وزمین قائم ہین کفار دوزخ مین رہین گے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ آسمان وزمین جب تک دنیا مین قائم ہین اسی وقت تک وہ لوگ دوزخ مین رہین گے، اس لیے خداوند تعالی نے فرمایا کہ دوزخ مین ان کا دائمی ایام اس کے سوا ہوگا، غرض خدا نے ان کو دائمی عذاب کی پہلے تو وہ مدت بتائی جس سے بڑی عرب کے نزدیک کوئی مدت نہ تھی، پھر اس استثنا سے اس مدت پر ایسا اضافہ کیا جسکی کوئی انتہا ہی نہین ہوگی،

(۲) اس استثناء سے وہ زمانہ مراد ہوگا جو میدانِ حشر مین گذرے گا اور اس مین حساب کتاب ہوگا،

(۳) وہ زمانہ مراد ہے جو قبر مین گذرے گا،

(۴) وہ زمانہ مراد ہے جب وہ دنیا مین زندہ تھے،

یہ تینون قول قریب قریب یکسان ہین اور ان کے معنی یہ ہین کہ یہ تینون زمانے عذاب سے مستثنیٰ ہین،

(۵) اس استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کفار ہمیشہ دوزخ ہی مین نہین رہین گے بلکہ ان کے عذاب کی نوعیت بدلتی رہے گی اور آگ سے نکالکر کبھی طبقۂ زمہریر مین بھی ڈالدیے جائین گے، جہان ٹھنڈک اور سردی ہوگی،

(۶) اس استثناء سے ثابت ہوتا ہے کہ اہلِ توحید دوزخ سے نکال لیے جائینگے، کیونکہ "فاما الذین شقوا ففی النار" سے ثابت ہوتا ہے کہ دوامِ عذاب کا حکم تمام اشقیاء کے لیے ثابت ہو، اس کے بعد "الا ما شاء ربک" کی استثناء نے ظاہر کردیا کہ یہ حکم تمام اشقیاء کے لیے نہین ہے، لیکن تمام اشقیاء سے دوامِ عذاب کے زوال کا حکم یون بھی ثابت ہوسکتا ہے کہ بعض اشقیاء سے دوامِ عذاب کی نفی کردی جائے لیکن چونکہ کفار کے لیے دوامِ عذاب کا حکم لازمی ہے، اس لیے جن لوگون سے یہ دائمی عذاب مستثنیٰ کرلیا گیا ہے یہ وہی موحد بدکار ہین،

امام صاحبؒ نے اس جواب کو نہایت پسند کیا ہے اور اس پسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے معتزلہ کے اس عقیدے کی تردید ہوتی ہے کہ مسلمان گنہگار دائمی عذاب مین مبتلا رہین گے، لیکن اس پر دو اعتراض ہوتے ہین، ایک تو یہ کہ یہ جواب اس وقت صحیح

ہو سکتا ہے جب جواب کی اور وجہیں صحیح نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں اس قسم کی استثناء سعداء کے متعلق بھی مذکور ہے،

| | |
|---|---|
| وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي | اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ |
| الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَادَامَتِ | بہشت میں ہوں گے (اور) جب تک |
| السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَا شَاۗءَ | آسمان و زمین (قائم) ہیں برابر اسی میں |
| رَبُّكَ عَطَاۗءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ | رہیں گے مگر جس کو خدا چاہے، یہ جنت خدا |
| (ہود - ۹) | کی دین ہے جس کا کبھی خاتمہ ہی نہیں، |

جس کے معنی یہ ہیں کہ نیک بخت لوگ بھی جنت سے نکال لیے جائیں گے،

امام صاحب نے پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اِلَّا کو سوا کے معنی میں لینا خلاف ظاہر ہے، اسی طرح استثناء سے حشر، قبر اور دنیوی زندگی کا زمانہ مراد لینا بھی بعید ہے کیونکہ استثناء خلود فی النار سے کیا گیا ہے، جو آگ میں پڑنے کے بعد کی کیفیت کا نام ہے، اسلیے آگ میں پڑنے سے پہلے خلود فی النار کی کیفیت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اور جب یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی تو اس سے استثناء بھی نہیں کیا جا سکتا،

استثناء سے طبقۂ زمہریر کا مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب تک آسمان و زمین کے بقا کی مدت ختم نہ ہو جائے گی، زمہریر کا عذاب نہ ہوگا، حالانکہ صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ آگ سے زمہریر میں جانے اور زمہریر سے آگ میں آنے کا سلسلہ روزانہ بار بار جاری رہے گا، رہی یہ بات کہ اس قسم کی استثناء جنتیوں کے متعلق بھی مذکور ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ کوئی شخص جنت میں داخل ہو کر پھر دوزخ میں نہ جائے گا، اس اجماع کی بنا پر ہم کو ان تاویلات

میں سے استثناء کو کسی تاویل پر محمول کرنا پڑے گا، لیکن اس آیت مین اس قسم کا اجماع نہین ہے کہ کوئی شخص دوزخ مین جاکر پھر جنت مین داخل نہ ہوسکیگا، اس لیے اس آیت کو اپنے ظاہری ہی معنی پر محمول کرنا پڑے گا،

ان دونون مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ سے پہلے قرآن مجید پر مخالفین کے جو اعتراضات شروع ہوگئے تھے اور لوگون نے ان کے جو مختلف جوابات دیے تھے امام صاحب نے ان تمام جوابات کو جمع کر دیا اور ان پر تنقید کر کے ایک مرجح قول اختیار کر لیا، لیکن اس تنقید و ترجیح مین اس بات کا خاص خیال رکھا کہ آیت کی جو تاویل کی جائے وہ قرآن مجید کے الفاظ کے ظاہری معنی سے بعید نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ انھون نے ان تاویلون کو بالکل نظر انداز کر دیا جو قرآن مجید کے ظاہری معنی سے کوئی مناسبت نہین رکھتین، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید مین ہے،

| | |
|---|---|
| ولسلیمن الریح غدوها | اور (اسی طرح) ہوا کو سلیمان کا تابع کر دیا تھا |
| شهر ورواحها شهر واسلنا له | کہ اسکی صبح کی منزل ایک مہینے بھر (راہ) ہوتی اور |
| عین القطر ومن الجن من | (اسی طرح) اس کی شام کی منزل مہینے بھر کی (راہ) |
| یعمل بین یدیه باذن | ہوتی اور ہم نے ان کیلیے تانبے کو پگھلا کر (اس) کا |
| ربه ........... | ایک چشمہ بہا دیا تھا اور جنات مین سے وہ لوگ تھے |
| (سبا - ۲) | جو اپنے پروردگار کے حکم سے انکے سامنے کام کرتے تھے |

اور اس کی تاویل بعض لوگون نے یہ کی ہے کہ اس آیت مین ہوا سے صبا رفتار گھوڑے اور جن سے طاقتور آدمی مراد ہین، لیکن امام صاحب یہ قول نقل کر کے لکھتے ہین

| | |
|---|---|
| وهذا کله فاسد جمله | یہ سب لغو ہے اس شخص کے ضعف اعتقاد اور |

علیٰ هذا ضعف اعتقاده
وعدم اعتماده علی قدرة الله
والله قادر علی کل ممکن وهذه
الاشیاء ممکنة (تفسیر کبیر ج ۲، ص ۹)

خدا کی قدرت پر اس کے عدم اعتماد نے
اس کو اس تاویل پر آمادہ کیا، ورنہ
خدا ہر ممکن چیز پر قادر ہے اور یہ تمام
چیزیں ممکن ہیں،

بہرحال تفسیر کبیر میں امام صاحب کا خاص انداز یہ ہے کہ ان سے پہلے قرآن مجید کے متعلق جو کچھ لکھا یا کہا گیا ہے اس کو جمع کر دیتے ہیں اور ان اقوال مختلفہ میں جو قول قابل ترجیح ہوتا ہے اس کو ترجیح دیدیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس تفسیر میں نہایت آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے، جابجا حکمائے اسلام کی رائیں اور معتزلہ کے اقوال نقل کرتے ہیں، اور گو وہ عام مفسرین کے خلاف ہوتے ہیں لیکن ان کی تردید نہیں کرتے بلکہ جابجا ان کی زبان سے کلمات تحسین نکل جاتے ہیں، اس قسم کے تمام اقوال کو اگر جمع کر دیا جائے تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا ایک معقول طرز قائم ہو جائے گا، یعنی الفاظ و معانی کے باہمی ربط و مطابقت کے ساتھ قرآن مجید کی اکثر آیتوں سے عقلی اعتراضات اٹھ جائیں گے مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ "خداوندا مجھکو یہ دکھاوے کہ تو مردوں کو کیونکر زندہ کرتا ہے، تاکہ میرے دل کو مزید اطمینان حاصل ہو"، تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا

فخذ اربعة من الطیر فصرهن
الیک ثم اجعل علی کل جبل
منهن جزءا ثم ادعهن یاتینک
سعیا (بقرہ - ۳۵)

چار پرند لو اور ان کو اپنے پاس منگواؤ اور ان کی
بوٹی بوٹی کر ڈالو پھر ایک ایک پہاڑی پر ان کا ایک ایک
ٹکڑا رکھ دو پھر ان کو بلاؤ تو وہ (آپ سے آپ) تمہارے
پاس دوڑے چلے آئیں گے،

اور اس آیت کی تفسیر میں تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان چاروں پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے، اور ان کے خون، گوشت اور پروں کو باہم مخلوط کر دیا، صرف ابو مسلم اصفہانی کو اس سے انکار ہے، وہ کہتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم نے خداوند تعالیٰ سے مردوں کو زندہ کرنے کی درخواست کی تو خداوند تعالیٰ نے ایک مثال کے ذریعہ سے اس مشکل مسئلہ کو آسان کر دیا، اس بنا پر "فصرھن الیک" کا مطلب یہ ہے کہ ان چاروں پرندوں کو خوب پرچالو اور اس کا خوگر بنالو کہ جب تم ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس چلے آئیں، جب وہ اس کے خوگر ہو جائیں تو ان میں سے ہر ایک پرندہ کو زندہ ایک ایک پہاڑ پر چھوڑ دو، پھر ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس دوڑ کر چلے آئیں گے، اور اس محسوس مثال سے یہ ظاہر کرنا تھا کہ اسی طرح روحیں بھی آسانی کے ساتھ اپنے اپنے اجسام میں واپس چلی آئیں گی، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو کیونکہ مشہور لغت میں "فصرھن" کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہیں، اگر اس کے معنی ٹکڑے کرنے کے ہوتے تو اس کے بعد "الیک" کا لفظ نہ آتا، کیونکہ اس حالت میں اس کا صلہ "الی" کے حرف کے ساتھ نہیں آتا، اس کا صلہ "الی" کے ساتھ اسی وقت آتا ہے جب اس کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہوتے ہیں،

اس کے علاوہ "ادعھن" کی ضمیر پرندوں کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزار کی طرف عائد نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اجزا متفرق طور پر پہاڑوں کے اوپر موجود ہوتے تو ضمیر ان اجزار کی طرف عائد ہوتی پرندوں کی طرف عائد ہوتی، اسی طرح "یاتینک سعیا" میں بھی ضمیر پرندوں کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزا کی طرف عائد نہیں ہوتی، لیکن اگر یہ اجزا خود دوڑ کر باہم مل جاتے تو ضمیر اجزار کی طرف عائد ہوتی،

لیکن جو لوگ اس آیت کے یہ معنی لیتے ہین کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کرڈالے اور پھر ان کو بلایا تو وہ ٹکڑے دوڑتے ہوئے چلے آئے، وہ اپنے قول پر متعدد دلائل قائم کرتے ہین،

(۱) ابو مسلم اصفہانی سے پہلے جسقدر مفسر گذرے ہین، سب کا اس معنی پر اجماع ہے اس لیے انکار اجماع کا انکار ہے،

(۲) اگر صرف ایک محسوس مثال کے ذریعہ سے حشر ونشر کا ثابت کرنا مقصود تھا، تو وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص نہین ہے، اس لیے ان کو دوسرون پر کیا شرف حاصل ہوگا،

(۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دیکھنا چاہا تھا کہ خداوند تعالیٰ مردون کو کیونکر زندہ کر دیتا ہے، اور آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ خواہش پوری کردی گئی لیکن ابو مسلم کے قول کے بموجب حقیقۃً یہ خواہش پوری نہین ہوسکتی،

(۴) خدا کے اس حکم سے کہ "ہر پہاڑ پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھ دو" ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گئے تھے،[۱]

لیکن امام صاحب نے ان دونون اقوال مین کسی کی نسبت اپنی ترجیحی رائے ظاہر نہین کی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونون قول برابر کا درجہ رکھتے ہین،

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری سے جب گوسالہ بنانے پر باز پرس کی تو اس نے جواب دیا کہ

۱ بصرت بما لم یبصروا بہ ۔۔۔ مجھے وہ چیز دکھائی دی جو اورون کو نہین دکھائی دی

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۹۴-۴۹۵

فقبضت قبضۃ من اثر الرسول فنبذ تھا ............ (طٰہٰ - ۵)

(جبرئیل کو دیکھا کہ وہ گھوڑے پر سوار چلے جاتے ہیں) تو میں نے (جبرئیل) فرشتے (کے گھوڑے) کے نقش قدم (کی مٹی) سے ایک مٹھی بھرلی پھر اس کو (ڈھلے ہوئے بچھڑے میں) ڈال دیا،

اس آیت میں تمام مفسرین رسول سے حضرت جبرئیلؑ مراد لیتے ہیں اور آیت کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ سامری نے رسول یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تو اس کے سم کی خاک اٹھالی اور اس کو ڈھلے ہوئے بچھڑے کے قالب میں ڈالدیا اور وہ زندہ ہوگیا، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک قرآن مجید میں یہ تصریح مذکور نہیں ہے، اس لیے وہ رسول سے خود حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے اثر سے ان کی سنت، انکی رسم اور ان کا دین مراد لیتا ہے، کیونکہ عرب کے محاورے میں جب کوئی شخص کسی کی پیروی کرتا ہے اور اس کے نقش قدم پر چلتا ہے تو کہتے ہیں "یقبض اثرہ" اور آیت کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری کو ملامت کی اور اس سے پوچھا کہ تو نے گوسالے کے ذریعہ سے تمام قوم کو کیوں گمراہ کردیا تو اس نے جواب دیا کہ مجھے وہ بات معلوم ہوئی جو اوروں کو معلوم نہیں ہوئی، یعنی مجھے یہ معلوم ہوگیا کہ آپ جس مذہب کے پابند ہیں وہ سچا مذہب ہے، میں آپ کے نقش قدم پر تھوڑا سا چلا تھا یعنی آپ کی سنت اور آپ کے دین کی تھوڑی بہت پیروی کی تھی لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کو پھینک دیا یعنی چھوڑ دیا،

اس پر صرف یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موقع و محل کے لحاظ سے طرز خطاب یہ ہونا چاہیے کہ میں نے آپ کی پیروی کی تھی، نہ یہ کہ میں نے رسول کی تقلید کی تھی، لیکن امراء و رؤسا کے

سامنے اسی طریقہ سے خطاب کیا جاتا ہے، مثلاً امیر نے یہ فرمایا، امیر نے یہ کیا لیکن اب یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب سامری حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا منکر تھا تو اس نے ان کو رسول کیونکر کہا، لیکن یہ بعینہٖ وہی طریقۂ خطاب ہے جس کو کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اختیار کیا تھا،

یا ایھا الذی نزل علیہ الذکر — اے شخص جس پر قرآن نازل ہوا ہے

انک لمجنون (حجر-۱) — تو دیوانہ ہے،

حالانکہ ان کا یہ اعتقاد نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوا ہے،

امام صاحب نے ان دونوں تفسیروں کو نقل کرکے لکھا ہے کہ اگرچہ ابو مسلم اصفہانی کی تفسیر اور تمام مفسرین کے مخالف ہے تاہم متعدد وجوہ سے وہ تحقیق سے زیادہ قریب ہے،

(۱) حضرت جبرئیل علیہ السلام نہ تو رسول کے لفظ سے مشہور ہیں نہ اس سے پہلے ان کا ذکر آیا ہے، کہ لام تعریف سے ان کی طرف اشارہ کیا جائے، اسلئے اس لفظ سے جبرئیل علیہ السلام مراد لینا، گویا علم غیب کی تکلیف دینا ہے،

(۲) عام مفسرین کی تفسیر کے رو سے آیت میں بعض الفاظ کو محذوف ماننا پڑیگا، یعنی یہ کہ میں نے ایک مٹھی خاک رسول کے گھوڑے کی سم سے لی، اور الفاظ کا محذوف ماننا اصل کے خلاف ہے،

(۳) اس تفسیر کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سامری نے حضرت جبرئیل کو کب دیکھا؟ اور اس کو کیونکر معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے گھوڑے کی سم کی خاک میں زندہ کرنے کا اثر ہے؟ عام مفسرین اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو اس دن دیکھا تھا جب موسیٰ علیہ السلام کے لیے دریا پھٹا تھا، حضرت

علی کرم اللہ وجہہ سے ایک روایت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر لے جانے کیلئے جب حضرت جبرئیل علیہ السلام اترے تھے تو ان کو سامری نے دیکھا تھا لیکن اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام لوگوں میں صرف سامری ہی نے ان کو کیوں دیکھا؟ اور کیونکر پہچانا؟ کلبی کی روایت کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ فرعون نے جب بنو اسرائیل کی اولاد کے ذبح کرنے کا حکم دیا تو جس عورت کے بچہ پیدا ہوتا تھا وہ اس کو ایک مخفی مقام پر پھینک آتی تھی، فرشتے اس قسم کے بچوں کو اٹھالے جاتے تھے، اور ان کی پرورش کرتے تھے، اسی طریقہ کے مطابق سامری کو حضرت جبرئیل علیہ السلام اٹھالے گئے تھے اور اس کی پرورش کی تھی، اس لیے وہ بچپن ہی سے ان سے مانوس و آشنا تھا، لیکن امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی روایتیں بعید از عقل ہیں،

(۴) اگر اس قسم کی مٹی سے ایک کا فرواقف ہو سکتا ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی اسی قسم کی کسی چیز سے واقف تھے، اور ان کے تمام معجزات اسی کے اثر سے پیدا ہوئے، اب ان لوگوں کے شبہہ کی شکل پیدا ہو جاتی ہے جو معجزات پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ پیغمبروں کو کوئی ایسی دوا معلوم ہو جس کے اثر سے معجزات پیدا ہوئے ہوں، اس لیے پیغمبروں کے معجزات کا ثابت ہونا بھی ناممکن ہو جائے گا،[1]

حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کی پیدائش کے متعلق قرآن مجید میں ہے

| | |
|---|---|
| یاایھا الناس اتقوا ربکم | لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک نفس واحد |
| الذی خلقکم من نفس واحدۃ | (یعنی آدم) سے پیدا کیا اور اس سے اس کی |
| وخلق منھا زوجھا (نساء - ۱) | بی بی (حوا) کو پیدا کیا |

[1] تفسیر کبیر ج ۶ صفحہ ۱۰۰ - ۱۰۱

لیکن اس پیدائش کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے، عام مفسرین کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو پہلے ان کو سلا دیا، نیند آنے کے بعد حضرت حوا علیہا السلام کو ان کی بائین پسلی سے پیدا کیا، ایک حدیث مین ہے کہ عورت ایک ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہے، اور یہ لوگ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہین لیکن ابو مسلم کی رائے مین اس کے معنی یہ ہین کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی جنس سے ان کی بی بی کو پیدا کیا، جیسا کہ قرآن مجید مین ہے،

| | |
|---|---|
| واللہ جعل لکم من انفسکم | اور تمہین مین سے خدا نے تمھارے لیے (تمھاری) |
| ازواجا (نحل - ۱۰) | بیبیون کو پیدا کیا، |
| بعث فی الامیین رسولا | وہ (خدا) ہی تو ہے جس نے (عرب کے) جاہلون مین |
| منھم (جمعہ - ۱) | ان ہی مین سے (محمد کو) پیغمبر (بنا کر) بھیجا، |

اور ان دونون آیتون کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے تمھاری ہی جنس سے تمھاری بیبیون کو پیدا کیا اور عرب ہی کی جنس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر بنا کر بھیجا، بعینہ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی بی بی کے پیدا کرنے کا مطلب ہے کہ وہ ان ہی کی جنس سے پیدا کی گئی،

اس پر صرف یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس تفسیر کی رو سے خداوند تعالیٰ کا یہ قول

| | |
|---|---|
| خلقکم من نفس واحدۃ | تم کو نفس واحد سے پیدا کیا، |

صحیح نہین ہو سکتا، کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کی طرح جب حضرت حوا علیہا السلام بھی مستقل طور پر پیدا ہوئین، تو لوگون کی پیدائش ایک جان سے نہین ہوئی بلکہ دو جانون سے ہوئی، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تخلیق و ایجاد کی ابتدا چونکہ حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی،

اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ خداوند تعالیٰ نے لوگوں کو ایک جان سے پیدا کیا، اس کے علاوہ خداوند تعالیٰ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کر سکتا تھا اسی طرح حضرت حوا علیہا السلام کو بھی مٹی سے پیدا کر سکتا تھا، پھر ان کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کرنے میں کیا فائدہ؟[1]

حضرت زکریا علیہ السلام کو جب حضرت یحییٰ علیہ السلام کی بشارت دی گئی تو انھوں نے کہا کہ خداوند! میرے بچہ کیونکر پیدا ہو سکتا ہے؟ میں خود بوڑھا ہو گیا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے، اگر ایسا ہونے والا ہے تو میرے لیے اس کی کوئی نشانی ٹھہرا دے، اس پر ارشاد ہوا

| | |
|---|---|
| آیتک الا تکلم الناس ثلثة | نشانی جو تم مانگتے ہو یہ ہے کہ تین دن تک لوگوں سے |
| ایام الا رمزا (آل عمران - ۵) | بات نہ کروگے مگر اشارۃً |

مفسرین اس آیت کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے تین دن تک ان کی زبان بند کر دی اور وہ لوگوں سے صرف اشارۃً بات چیت کر سکتے تھے، اور اس میں دو فائدے تھے، ایک تو یہ کہ یہ استقرار حمل کی علامت قرار پاتے دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ نے صرف دنیوی معاملات پر گفتگو کرنے کے لیے ان کی زبان بند کر دی تھی، لیکن اس حالت میں وہ ذکر و دعا اور تسبیح و تہلیل کر سکتے تھے، اسلیے ایک ہی چیز نشانی بھی تھی اور ادائے شکر کا ذریعہ بھی تھی، اسکے علاوہ یہ واقعہ متعدد حیثیتوں سے معجزہ تھا، ایک تو یہ کہ تسبیح و تہلیل کی قدرت اور امور دنیوی پر گفتگو کرنے کی عدم قدرت سب سے بڑا معجزہ ہے، دوسرے یہ کہ باوجود ہر قسم کی جسمانی صحت کے صرف تین دن کے لیے زبان کا بند ہو جانا ایک معجزہ تھا، تیسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ جب ایسا ہوگا تو حمل قرار پا جائے گا، پھر اس حیز کے موافق حمل کا قرار پا جانا بھی معجزہ ہے لیکن ابو مسلم اصفہانی

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۹۱-۱۹۲

کے نزدیک اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے استقرار حمل کی نشانی طلب کی تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ تین دن اور تین رات تک آپ لوگوں سے بات چیت نہ کریں بلکہ صرف تسبیح و تہلیل میں مشغول رہیں، اگر اور لوگوں سے بات چیت کرنے کی ضرورت ہو تو اشارہ و کنایہ سے کر لیں، اس حکم کی تعمیل سے ان کا مطلب حاصل ہو جائیگا

امام صاحب نے بھی ابو مسلم کے اس قول کو بہت پسند کیا ہے، اور لکھا ہے

| | |
|---|---|
| وھذا القول عندی حسن | میرے نزدیک یہ ایک معقول بات ہے |
| معقول وابو مسلم حسن الکلام | اور تفسیر میں ابو مسلم کا کلام نہایت اچھا |
| فی التفسیر کثیر الغوص علی | ہوتا ہے اور وہ بہت سی دقیق اور لطیف |
| الدقائق واللطائف[1] | باتیں ڈھونڈھ کر نکالتا ہے، |

"وسع کرسیہ السمٰوٰت والارض" کی تفسیر میں کرسی کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، جن میں پہلا قول یہ ہے کہ وہ ایک بہت بڑا جسم ہے، جس کی وسعت آسمان اور زمین دونوں کے برابر ہے، اس قول میں قرآن مجید کے بالکل ظاہری الفاظ کی پابندی کی گئی ہے، لیکن اسی کے مقابل میں ایک معتزلی متکلم قفال کے نزدیک اس آیت سے خداوند تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کی تصویر کھینچنا مقصود ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کے بیان میں انسانوں کے لیے وہی طرز خطاب اختیار کیا ہے جس کے وہ امراء و سلاطین کے متعلق خوگر تھے، مثلاً لوگ بادشاہوں کے محلات کا طواف اور ان کی زیارت کے عادی تھے اس لیے خداوند تعالیٰ نے بھی خانہ کعبہ کو اپنا گھر قرار دیا تاکہ لوگ اس کا طواف کریں، حجر اسود کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دنیا میں خدا کا

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۶۷ - ۶۶۸

دایاں ہاتھ ہے، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے چومنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ لوگ اپنے بادشاہوں کے ہاتھ چومتے ہیں، اسی طرح قیامت کے دن بندوں کے حساب وکتاب کے موقع پر فرشتوں، پیغمبروں اور شہیدوں کے حاضر ہونے اور ترازو کے قائم کرنے کا جو ذکر ہے اس سے بھی اسی قسم کی مشابہت مقصود ہے، اسی قیاس کے مطابق خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے عرش کو ثابت کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ اس کا عرش پانی پر قائم ہے اور اس کے اردگرد فرشتے اپنے خدا کی تسبیح وتحمید کرتے ہیں اور ان کے اوپر آٹھ فرشتے خداوند تعالیٰ کے عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں، پھر خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے ایک کرسی ثابت کی اور فرمایا کہ اس کی وسعت آسمان وزمین کی وسعت کے برابر ہے، اس اصول کے معلوم ہو جانے کے بعد عرش وکرسی کے متعلق جسقدر الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن سے تشبیہ وتجسیم کا شبہہ پیدا ہوتا ہے، اسی قسم کے بلکہ اس سے قوی تر الفاظ خانہ کعبہ، طواف اور حجر اسود کے بوسے کے متعلق وارد ہوئے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ہم سب نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی عظمت وکبریائی کا بیان مقصود ہے، ورنہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے کہ وہ خانہ کعبہ میں مقیم ہو، عرش وکرسی کے متعلق بھی جو الفاظ آئے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہیں،

قفال کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے الفاظ کی تاویل نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں، چنانچہ خود امام صاحب نے اس کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے

اعلم ان القفال رحمہ اللہ
کان حسن الکلام فی التفسیر
دقیق النظر فی تاویلات الالفاظ[۱]

جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ تفسیر نہایت
خوبی کے ساتھ کرتے ہیں، اور الفاظ
کی تاویل میں نہایت دقیق النظر ہیں،

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۹۹

لیکن آیت کی تفسیر میں وہ پہلے ہی قول کو صحیح سمجھتے ہیں اور قفال کی تفسیر کو خلاف ظاہر قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں

وھذا جواب مبین الا ان المصیر ھو الاول لان ترک الظاھر بغیر دلیل لایجوز[1]

اور یعنی قفال کا جواب واضح ہے لیکن قابل اعتماد قول پہلا ہی ہے کیونکہ بغیر دلیل کے ظاہر کا چھوڑنا جائز نہیں،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصول یہ ہے کہ جس موقع پر دلیل عقلی سے قرآن مجید کے ظاہری معنی کا مراد لینا ممکن نہ ہو وہاں وہ تاویل کو جائز بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں، اور اسی بنا پر اس آیت کی تفسیر میں

تسبح له السموات السبع و الارض ومن فیھن وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقھون تسبیحھم انه کان حلیما غفورا ۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ۔۔۔ (بنی اسرائیل - ۵)

ساتوں آسمان اور زمین اور جو (فرشتے اور آدمی) آسمان و زمین میں ہیں (سب) اسی کی تسبیح (و تقدیس) میں لگے ہیں اور جتنی چیزیں ہیں سب اسکی حمد (و ثنا) کیساتھ اسکی تسبیح (و تقدیس) کر رہی ہیں مگر تم لوگ انکی تسبیح (و تقدیس) کو نہیں سمجھتے اس میں شک نہیں وہ بڑا ہی تحمل کرنے والا اور بڑا ہی درگذر کرنے والا ہے

لکھتے ہیں کہ "زندہ اور مکلف خداوند تعالی کی تسبیح و تقدیس دو طریقوں سے کرتا ہے، ایک تو قول سے مثلاً زبان سے سبحان اللہ کہتا ہے، دوسرے خداوند تعالی کی توحید، تقدیس اور عزت پر اپنے حالات کی دلالت سے، لیکن جانور جو مکلف نہیں ہیں، اور جمادات جو زندہ نہیں ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۶۱

وہ صرف دوسرے طریقہ سے تسبیح و تقدیس کرتے ہیں، کیونکہ پہلے طریقہ کے موافق تسبیح و تقدیس کے لیے علم، نطق اور فہم و ادراک کی ضرورت ہے، اور جمادات میں ان چیزوں کا وجود محال ہے، اس لیے ان کی تسبیح صرف دوسرے طریقہ کے موافق ہو سکتی ہے، کیونکہ اگر ہم اس کو جائز قرار دے لیں کہ جمادات عالم اور متکلم ہو سکتے ہیں تو خداوند تعالیٰ کے عالم و قادر ہونے سے اس کے زندہ ہونے پر دلیل نہیں لا سکتے، اور اس صورت میں ہم کو اس کے زندہ ہونے کا علم نہیں ہو سکتا اور یہ کفر ہے، کیونکہ اس حالت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جمادات میں جو کہ زندہ نہیں ہیں جب یہ جائز ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات اور تسبیح و تقدیس کے عالم ہوں تو اس صورت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ جو چیز عالم، قادر اور متکلم ہو وہ زندہ بھی ہو، اس لیے خداوند تعالیٰ کے عالم و قادر ہونے سے اس کا زندہ ہونا ضروری نہیں قرار پاتا اور یہ جہل بھی ہے اور کفر بھی، کیونکہ بداہۃً معلوم ہے کہ جو شخص زندہ نہیں ہو وہ عالم، قادر اور متکلم نہیں ہو سکتا اور اس پر تمام علمائے محققین کا اتفاق ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ تمام جمادات، نباتات اور حیوانات خداوند تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں، کیونکہ اس آیت سے بہ تصریح ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام چیزیں خداوند تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتی ہیں، لیکن اس تسبیح و تقدیس کو خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت و حکمت کی دلیل نہیں قرار دے سکتے، کیونکہ خداوند تعالیٰ خود فرماتا ہے "ولکن لا تفقھون تسبیحھم" یعنی تم لوگ ان کی تسبیح کو سمجھ نہیں سکتے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان چیزوں کی تسبیح سے ہم واقف نہیں ہیں، حالانکہ خداوند تعالیٰ کی قدرت اور حکمت کے وجود پر ان کی دلالت سے ہم واقف ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تسبیح جس سے ہم واقف نہیں ہیں اس تسبیح سے مختلف ہے جس سے ہم واقف ہیں، لیکن اس کا جواب متعدد طریقوں سے دیا جا سکتا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ مثلاً ہم ایک سیب کو لیں جو بہت سے اجزاء لاتتجزیٰ سے مرکب ہے، اور ان میں ہر ایک جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے، اس کے ساتھ ان میں ہر ایک جزو کے اوصاف مختلف ہیں، یعنی ان کا ذائقہ، ان کا رنگ اور ان کی خوشبو وغیرہ الگ الگ ہیں، لیکن ان اوصاف کے ساتھ ان اجزاء کا متصف ہونا ممکن ہے، اس لیے یہ اختصاص صرف ایک مخصص کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، جو قادر اور حکیم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سیب کا ہر جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے، اور اسی طرح ان میں ہر جزو کا مخصوص وصف بھی خداوند تعالیٰ کے وجود کی دلیل ہے، لیکن چونکہ ان اجزاء کی تعداد اور ان کے اوصاف کے حالات ہم کو معلوم نہیں ہیں، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ولکن لا تفقھون تسبیحھم

(۲) دوسرے یہ کہ کفار اگرچہ زبان سے خداوند تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرتے تھے، لیکن اس کے وجود کے دلائل کی جس قدر انواع ہیں ان پر غور و فکر نہیں کرتے تھے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے

| | |
|---|---|
| وکاین من اٰیۃ فی السمٰوٰت | اور آسمان و زمین میں (خدا کی قدرت کی ایسی) |
| والارض یمرون علیھا | کتنی نشانیاں ہیں جن پر سے لوگ ہو کر |
| وھم عنھا معرضون (یوسف - ۱۱) | گزر جاتے ہیں اور وہ انکی کچھ پروا نہیں کرتے، |

اس لیے "ولکن لا تفقھون تسبیحھم" کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دلائل پر غور و فکر نہیں کرتے،

(۳) تیسرے یہ کہ کفار اگرچہ زبان سے خداوند تعالیٰ کے ثبوت کا اقرار کرتے تھے، لیکن وہ اس کے کمال قدرت سے واقف نہ تھے، اس لیے وہ خداوند تعالیٰ کو حشر و نشر

قادر نہین سمجھتے تھے، اس لیے تمام چیزون کی تسبیح سے ناواقف ہونے کے معنی یہ ہین کہ یہ تمام چیزین خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت پر دلالت کرتی ہین لیکن کفار اس دلالت کو نہین سمجھ سکتے، اس کے ساتھ جب خداوند تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے ارشاد فرمایا:-

| | |
|---|---|
| قل لوکان معہ آلھۃ | (اے پیغمبر ان لوگون سے) کہو کہ اگر خدا کیساتھ |
| کما یقولون اذا لابتغوا | جیسا (کہ یہ لوگ) کہتے ہین (اور) معبود (بھی) ہوتے |
| الی ذی العرش سبیلا | تو اس صورت مین ان معبودون نے (کبھی کا) |
| ........ | مالکِ عرش (یعنی خدا) تک (پہنچنے کا رستہ) ڈھونڈھ نکالا ہوتا |

تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار اس دلیل سے ناواقف تھے، لیکن جب خداوند تعالیٰ نے اس دلیل کو بیان فرمایا تو ساتھ ساتھ آسمان وزمین اور آسمان وزمین مین رہنے والون کی تسبیح کو بھی بیان فرمایا، جس کے معنی یہ ہین کہ تمام چیزین اس دلیل کی صحت وقوت پر دلالت کرتی ہین، لیکن تم لوگ اس دلیل کو نہین سمجھتے، بلکہ کفار توحید، عدل، نبوت اور معاد کے اکثر دلائل سے غافل تھے، اسلیے لاتفقھون تسبیحھم سے یہی مراد ہے، اس آیت مین خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد "انہ کان حلیما غفورا" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگون کا اس تسبیح کو نہ سمجھنا بہت بڑا گناہ ہے، لیکن یہ گناہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب تسبیح سے خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت وحکمت پر ان چیزون کو دلیل قرار دیا جائے، اور یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ لوگ اپنے جہل وغفلت سے ان دلائل کے طریقہ دلالت کو نہین سمجھتے لیکن اگر اس تسبیح کے یہ معنی لیے جائین کہ یہ تمام جمادات الفاظ کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کی تسبیح کرتے ہین تو ان تسبیحون کا نہ سمجھنا کوئی جرم نہین رہتا؛ [1]

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۹۵-۵۹۶

اسی اصول کے مطابق معتزلہ اور اہل سنی نے قرآن مجید کی اس آیت

| | |
|---|---|
| وسخرنا مع داؤد الجبال | اور ہم نے پہاڑون کو داؤد کا تابع کر دیا تھا |
| یسبحن والطیر وکنا فعلین | کہ ان کے ساتھ (ساتھ خدا کی) تسبیح و تقدیس |
| ........ | کرتے اور (اسی طرح) پرندون کو (بھی) انکا تابع |
| ........ | کر دیا تھا اور ہم (قادر مطلق ہیں ایسے عجائبات |
| (انبیاء - ٦) | کیا ہی کرتے ہین، |

کی بھی یہی تفسیر کی ہے، چنانچہ امام صاحب اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس تسبیح کی تفسیر دو طریقون پر کی جاتی ہے، ایک تو یہ کہ پہاڑ بذات خود تسبیح کرتے تھے جس کی صورتین مفسرین نے مختلف بتائی ہین، مقاتل کہتے ہین کہ حضرت داؤد علیہ السلام جب خدا کا ذکر کرتے تھے، تو پہاڑ اور پرندے بھی ان کے ساتھ خدا کا ذکر کرتے تھے، کلبی کا بیان ہے کہ جب وہ تسبیح کرتے تھے تو پہاڑ ان کا جواب دیتے تھے، سلیمان ابن حیان فرماتے ہین کہ حضرت داؤد علیہ السلام تسبیح کرتے کرتے جب تھک جاتے تھے تو خداوند تعالی پہاڑون کو تسبیح کرنے کا حکم دیتا تھا، اس سے حضرت داؤد علیہ السلام کا شوق و نشاط اور بڑھ جاتا تھا،

تفسیر کا دوسرا طریقہ جس کو بعض اصحاب معانی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ پہاڑون اور پرندون کی تسبیح خوانی کا طریقہ بھی وہی ہے جس کو خداوند تعالی نے اس طرح بیان کیا ہے، "وان من شئ الا یسبح بحمدہٖ" البتہ اس معاملہ مین خداوند تعالی نے حضرت داؤد علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی ہے کہ وہ بداہۃً اس تسبیح کو سمجھتے تھے، اس لیے ان کا یقین اور بڑھ جاتا تھا" لیکن امام صاحب جیسا کہ ابھی گذر چکا اس بات کو نہایت زور شور سے ثابت کر چکے ہین اس آیت کی تفسیر مین اس کو نظر انداز کر جاتے ہین، اور فرماتے ہین کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر

لفظ کے دوسرے معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟ معتزلہ کہتے ہین کہ پہاڑون مین زندگی علم اور قدرت نہین پیدا ہو سکتی اور جو چیز زندہ، عالم اور قادر نہین ہے اس سے کسی فعل کا صدور نہین ہو سکتا، اس لیے ضرورت ہے کہ پہاڑون مین گویائی خود خدا نے پیدا کی ہوگی، لیکن جو چیز خود گویائی کو پیدا نہین کرتی بلکہ گویائی کا محل بنتی ہے اس کو متکلم نہین کہہ سکتے، اس بنا پر اس آیت مین تسبیح کے معنی تصرف کے ہین، جیسا کہ اس آیت مین "ان لک فی النھار سبحا طویلا" تسبیح کے معنی تصرف کے ہین، حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید کی اس آیت

یجبال اوبی معہ والطیر (چنانچہ ہم نے پہاڑون کو حکم دیا کہ) پہاڑو! تسبیح و تلاوت مین داؤد کے ساتھ انکے جوابی بنو اور ایسا ہی حکم پرندون کو بھی دیا،

(سبا - ۲)

سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہین کہ پہاڑو! حضرت داؤد علیہ السلام کے حکم کے مطابق چلو، یعنی خداوند تعالیٰ کی قدرت و تنزیہ پر دلالت کرو، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دونون اصول یعنی یہ کہ پہاڑ مین زندگی کی صلاحیت نہین، اور تکلم خدا کا فعل ہے، غلط ہین[1]

اسی سلسلے مین قیامت کے دن انسان کے خلاف اعضاء و جوارح کی شہادت بھی داخل ہے، جس کا ذکر قرآن مجید کی متعدد آیتون مین آیا ہے، عقلی تفسیر کے رو سے اس کا مطلب تو یہ ہے کہ قیامت کے دن تمام حالات و واقعات اس وضاحت کے ساتھ ظاہر ہو جائینگے کہ ان کا انکار نا ممکن ہوگا، اسی کو ہاتھ پانون کی شہادت دینے سے تعبیر کیا گیا ہے، جس طرح کسی شخص کے مرنے سے جب انتہا درجہ کا رنج و ملال پیدا ہو جاتا ہے تو کہتے ہین کہ اس کے مرنے پر اس کے گھر کی دیوارین بھی روتی ہین[2] بعینہ یہی حالت قیامت کے دن خدا کے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶، ص ۱۷۵ - ۱۷۶ [2] تفسیر کبیر ج ۷، ص ۱۱۲

سامنے گنہگارون کی بھی ہوگی کہ معذرت و توبہ کے دروازے ان کے سامنے بند ہو جائین گے، اس لیے ان کی زبانین بیکار ہو جائینگی، اور وہ مایوسانہ حالت مین اس طرح سر جھکائے ہوئے کھڑے ہون گے، گویا ان کے خلاف خود ان کے ہاتھ پانون شہادت دے رہے ہین، اسی حالت کو خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین بیان فرمایا ہے،

| | |
|---|---|
| الیوم نختم علیٰ افواههم | آج ہم انکے موہنون پر مہرین لگا دینگے (اور |
| وتکلمنا ایدیهم وتشهد | یہ بات نہین کرنے پائینگے) اور جیسے کرتوت یہ لوگ |
| ارجلهم بما کانوا یکسبون | کر رہے تھے انکے ہاتھ ہم کو بتا دینگے اور انکے پانون |
| (یٰسین - ۳) | بھی گواہی دین گے، |

قرآن مجید کی اور سورتون مین بھی اس قسم کی آیتین ہین جن مین سب سے زیادہ واضح یہ آیت ہے

| | |
|---|---|
| حتیٰ اذا ما جاء وها شهد علیهم | یہانتک کہ (جب سب) دوزخ پر آ جمع ہونگے |
| سمعهم وابصارهم وجلودهم | تو جیسے جیسے عمل یہ لوگ کرتے رہے ہین انکے کان |
| بما کانوا یعملون وقالوا | اور انکی آنکھین اور انکے چمڑے انکے خلاف |
| لجلودهم لم شهدتم | (ان عملون کی) گواہی دینگے، اور یہ لوگ اپنے چمڑون |
| علینا قالوا انطقنا الله | سے پوچھینگے کہ (بھلا) تم نے ہمارے خلاف کیون |
| الذی انطق کل شی | گواہی دی؟ وہ جواب دینگے کہ جس (خدا) نے ہر |
| ........ | چیز کو گویا کیا ہے اسی نے ہم کو بھی (اپنی قدرت |
| (حم السجدہ - ۳) | سے) گویا کیا، |

اور اس آیت کی تفسیر مین امام صاحب لکھتے ہین کہ اس شہادت کی کیفیت مین

لوگون کا اختلاف ہے، اور اس کے متعلق تین قول ہین:-

(۱) خداوند تعالیٰ ان اعضا مین فہم، قدرت اور گویائی پیدا کردے گا جس کی وجہ سے وہ شہادت دے سکین گے،

(۲) خداوند تعالیٰ ان اعضا، مین ایسی آوازین اور ایسے حروف پیدا کر دے گا، جو اس شہادت پر دلالت کرین گے جیسا کہ اس نے نخل طور مین گویائی پیدا کر دی تھی،

(۳) ان اعضا کی ایسی حالت پیدا ہو جائے گی جو اس بات پر دلالت کریگی کہ اس انسان نے یہ گناہ کیا ہے، انہی حالات و علامات کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسا کہ عالم اپنے تغیرات سے اپنے حدوث پر دلالت کرتا ہے، اس مسئلہ مین جو کچھ دشواری پیش آتی ہے وہ معتزلہ کو پیش آتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عقل و قدرت ہر چیز مین پیدا نہین ہو سکتی بلکہ اس کے لیے ایک خاص جسمانی ڈھانچہ کی ضرورت ہے، اس لیے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قیامت مین خداوند تعالیٰ ان اعضا، کی ساخت کو بدل دے گا تو اس وقت یہ اعضا، یعنی کان، آنکھ اور چمڑے باقی نہ رہین گے، حالانکہ آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود یہی اعضا شہادت دین گے، اس لیے وہ پہلی صورت کو تسلیم نہین کر سکتے، ان کے مذہب کے مطابق دوسری صورت بھی صحیح نہین ہو سکتی، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک متکلم وہ شخص ہے جو کلام کرتا ہے، وہ شخص متکلم نہین ہے جو کلام کے ساتھ متصف ہے، وہ لوگ بے شبہہ یہ کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ نے نخل طور مین گویائی پیدا کی تھی لیکن وہ درخت متکلم نہ تھا بلکہ متکلم خود خدا تھا، اس لیے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ خدا نے ان اعضا مین حروف و اصوات پیدا کر دیے تو اس سے خود خدا کی شہادت مراد ہو گی، حالانکہ ظاہر قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شہادت خود ان اعضا، کی طرف منسوب ہے، اب صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ

ان اعضاء کے حالات و علامات کو شہادت قرار دیا جائے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ مجازی معنی ہین، حالانکہ اصل یہ ہے کہ جب تک حقیقی معنی مراد لیے جا سکین مجازی معنی مراد نہین لینا چاہیے، لیکن اشعری مذہب کے مطابق کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک ہر چیز مین زندگی، عقل، قدرت اور گویائی پیدا ہو سکتی ہے، بلکہ اس مسئلہ پر اس آیت سے بہترین استدلال کیا جا سکتا ہے،[1]

اسی قسم کی یہ آیت بھی ہے

| | |
|---|---|
| واذا اخذ ربک من بنی آدم | اور جب تمھارے پروردگار نے بنی آدم سے |
| من ظہورھم ذریتھم و | یعنی انکی پیٹھون سے انکی نسلون کو باہر نکالا |
| اشھدھم علی انفسھم | اور ان کے مقابلے مین خود انہی کو گواہ بنایا |
| الست بربکم قالوا بلی | (اس طرح پر کہ ان سے پوچھا) کیا مین تمھارا پروردگار |
| شھدنا (اعراف - ۲۲) | نہین ہون، سب لگے ہان ہم (اس بات) کے گواہ ہین، |

اور اس کی تفسیر کے متعلق قدمائے مفسرین مثلاً حضرت سعید بن مسیبؓ، حضرت سعید ابن جبیرؓ، ضحاک اور عکرمہ وغیرہ کا قول ہے کہ جب خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا، اس طرح قیامت تک ان سے جس قدر اولاد ہونے والی تھی وہ چیونٹی کی طرح جھڑ پڑی اور اسی سے خداوند تعالیٰ نے یہ عہد لیا، یہ لوگ اس قول کی تائید بعض روایتون سے کرتے ہین، لیکن معتزلہ کے نزدیک یہ تفسیر صحیح نہین ہے، اور اس پر انھون نے بکثرت دلیلین قائم کی ہین، مثلاً

(۱) خداوند تعالیٰ کا قول "من ظہورھم" "بنی آدم" کا بدل ہے، اس لیے

[1] تفسیر کبیر ج ۴، ص ۳۶۴ - ۳۶۵

آیت کے معنی یہ ہون گے کہ خداوند تعالیٰ نے بنی آدم کی پیٹھون سے ان کی اولاد کو نکالا، اس مین اس کا سرے سے ذکر ہی نہین کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے کوئی چیز نکالی گئی،

(۲) اگر آیت کا یہ مطلب ہوتا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے ان کی اولاد کو نکالا تو خداوند تعالیٰ "من ظھورھم" کا لفظ نہ استعمال کرتا، بلکہ صرف "ظھرہ" کا لفظ بولتا، کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کے صرف ایک پیٹھ تھی، اسی طرح "ذریتھم" کے بجائے "ذریتہ" کا لفظ بولتا، بہرحال جمع کے بجائے واحد کا لفظ استعمال کرتا،

(۳) اسی آیت مین خداوند تعالیٰ نے اس نسل کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھون نے یہ بیان کیا کہ "انما اشرک اباءنا من قبل" یعنی اس سے پہلے ہمارے باپ دادا نے شرک کیا، لیکن اگر اس سے خود حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد مراد ہو تو یہ قول صحیح نہین ہو سکتا کیونکہ وہ مشرک نہ تھے،

یہ تو لفظی دلائل ہین، لیکن ان کے علاوہ بہت سے عقلی دلائل بھی ہین، مثلاً

(۱) حضرت آدم علیہ السلام سے جو نسل پیدا ہوئی اس کی تعداد بہت زیادہ ہے اس لیے ان چیونٹیون کا مجموعہ بھی حجم و مقدار مین اس قدر بڑا ہوگا کہ وہ حضرت آدم علیہ السلام کی چھوٹی سی پیٹھ مین نہ سما سکے گا۔

(۲) زندگی اور عقل و فہم کے لیے جسمانی ڈھانچہ ضروری ہے، اگر یہ شرط ضروری نہ قرار دی جائے تو خاک کا ہر ذرہ عاقل، عالم اور بہت سی کتابون کا مصنف ہو سکتا ہے، اس لیے یہ چیونٹیان جو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکلین اس وقت تک عالم اور عاقل نہین ہو سکتین جب تک ان مین گوشت و پوست نہ ہو، اور اس صورت مین ان

لوگون کا مجموعہ جو حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے قیامت تک پیدا ہوتے رہین گے،
اس قدر عظیم الشان ہوگا جو دنیا مین نہ سما سکے گا، پھر یہ کیونکر ممکن ہو کہ یہ مجموعہ دفعۃً حضرت
آدم علیہ السلام کی پیٹھ مین سما سکے،

ان اعتراضات سے بچنے کے لیے اصحاب نظر اور ارباب معقولات نے اس آیت کی
یہ تفسیر کی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسانون کی اولاد کو ان کے باپون کی صلب سے اس طرح
پیدا کیا کہ پہلے وہ نطفہ تھے، پھر رحم مادر مین اس کا استقرار ہوا، پھر وہ خون بنا، اور خون
بننے کے بعد گوشت پوست بنا، اس کے بعد پورا بچہ بنکر رحم مادر سے نکلا، اس لیے اس
ترتیب و ترکیب مین خداوند تعالیٰ کی وحدانیت، صنعت اور خلقت کے جو دلائل مضمر
تھے انھون نے خداوند تعالیٰ کے وجود کی شہادت دی اور اسی شہادت کی بنا پر انسان نے
خود زبان حال سے "بلیٰ" کا لفظ استعمال کیا، اگرچہ اس موقع پر زبانی شہادت نہ تھی،
لیکن خداوند تعالیٰ نے زبان حال کے اسی اقرار کو زبان قال کا اقرار قرار دیا، قرآن مجید
اور محاورات عرب مین جیسا کہ آگے آئے گا، اس کی نظیرین موجود ہین،

امام صاحب کا اصلی رجحان اسی قول کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ اس دوسری
تفسیر پر کوئی اعتراض نہین ہوسکتا، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے، تو یہ پہلی تفسیر کی صحت
کے منافی نہین ہے، گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ پہلی تفسیر صحیح ہے یا نہین؟ اس سوال کے جواب مین
دو مرحلے پیش آتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ جو نتیجون سے خدائی کا اقرار لینا صحیح ہے یا نہین؟
(۲) اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کے مطابق آیت کے الفاظ کی تفسیر
کی جاسکتی ہے یا نہین؟

جن لوگون کے نزدیک چیونٹیون سے خدائی کا اقرار لینا صحیح نہین ہے، اس پر انھون نے جیسا کہ اوپر گذرا عقلی اور لفظی دونون قسم کے دلائل قائم کیے ہین، اور امام صاحب کے نزدیک عقلی دلائل کا جواب ممکن ہے، اور انھون نے اشاعرہ کے مذاق کے مطابق بعض دلائل کا جواب بھی دیا ہے، البتہ ان کے نزدیک لفظی دلائل کا جواب نہین ہے، اس لیے آیت کے الفاظ کے رو سے یہ تفسیر صحیح نہین ہو، البتہ روایتون مین یہ آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ان چیونٹیون کو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالا، خود آیت مین اگرچہ اس کا ثبوت نہین ہے لیکن آیت مین اس کے بطلان کی بھی کوئی دلیل نہین ہے، اس لیے قرآن و حدیث مین کوئی تعارض نہین ہے، بلکہ دونون تفسیرون کے صحیح مان لینے سے قرآن و حدیث دونون اعتراضات سے محفوظ رہتے ہین،[۱]

اسی قسم کی آیت یہ بھی ہے

| | |
|---|---|
| واذا قضیٰ امرا فانما یقول | اور خدا جب کسی کام کا کرنا ٹھان لیتا ہو تو بس اسکی |
| لہ کن فیکون (بقرہ - ۱۳۰) | نسبت فرما دیتا ہو کہ ہو اور وہ ہو جاتا ہے، |

جو لوگ اولاد آدم کی شہادت کو زبانِ حال کی شہادت قرار دیتے ہین وہ اسی آیت کو استشہاد مین پیش کرتے ہین اور امام صاحب بھی ان کے ساتھ متفق ہین، چنانچہ اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت کا یہ مطلب نہین ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے، کیونکہ متعدد وجوہ سے یہ مطلب صحیح نہین ہے اس لیے اس کی تاویل کرنا چاہیے. لیکن جن لوگون نے اس کی تاویلین کی ہین امام صاحب کے نزدیک وہ صحیح نہین ہین، بلکہ اسکی صحیح تاویل یہ ہے کہ اس سے صرف

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۵۸ - ۴۵۹ - ۴۶۰ - ۴۶۱ - ۴۶۲،

خداوند تعالیٰ کی قدرت کا اظہار مقصود ہے،[1]

اسی طرح ان لوگون نے استشہاد مین قرآن مجید کی اس آیت کو بھی پیش کیا ہی،

| | |
|---|---|
| ثم استوی الی السماء وھی | پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ (اسوقت تک) |
| دخان فقال لھا وللارض | کہر کیطرح کا تھا تو اس کو اور زمین کو حکم دیا کہ تم دونون |
| ائتیا طوعا او کرھا قالتا | خوشی سے آؤ تو اور زبردستی آؤ تو (جو حکم ہم دیتے ہین اسکے |
| اتینا طائعین (حم السجدہ-۱) | کاربند رہو) دونون نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے |
| ............ | (حکم بجالانے کو حاضر ہین) |

کہ اس سے حقیقی خطاب مقصود نہین ہے، بلکہ اس سے ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے، اور امام صاحب بھی اسی قول کو ترجیح دیتے ہین، چنانچہ اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ "بظاہر اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمان و زمین کو حکم دیا، اور انھون نے اس حکم کی اطاعت کی، اس بنا پر اس آیت کی تفسیر مین دو قول ہین، ایک تو یہ کہ یہی ظاہری معنی مراد لینے چاہیئن اور یہ کوئی ناممکن چیز نہین ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے کہ ہم نے اپنی امانت کو آسمان و زمین اور پہاڑون کے سامنے پیش کیا، لیکن انھون نے اس بار کے اٹھانے سے پرہیز کیا" اس سے معلوم ہوا کہ وہ خدا سے واقف تھے، اور ان مین تکلیف کے بار اٹھانے کی صلاحیت تھی، لیکن خود اس آیت کے دوسرے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خطاب کے وقت آسمان و زمین موجود نہ تھے، کیونکہ اس کے بعد خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

| | |
|---|---|
| فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین | اسکے بعد دو دن مین اس دھوئین کے طبقات کے سات آسمان بنائے |

اس سے معلوم ہوا کہ آسمان و زمین کی پیدائش اس حکم کے بعد ہوئی، اور ایک معدوم چیز کو

---

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۶۹۶-۶۹۹

کوئی حکم نہین دیا جا سکتا اس لیے اس سے صرف ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے،[۱]

قرآن مجید مین ذوالقرنین کے قصے مین ہے :-

| | |
|---|---|
| حتیٰ اذا بلغ مغرب الشمس | یہانتک کہ جب (چلتے چلتے) آفتاب کے غروب ہونے |
| وجدھا تغرب فی عین | کے مقام پر پہنچا تو اسکو آفتاب ایسا دکھائی دیا کہ جیسے |
| حمئة ووجد عندھا | وہ کالی کالی کیچڑ کے کنڈ مین ڈوبتا ہے اور دیکھا کہ اس |
| قوما (کہف - ۱۱) | (کنڈ) کے قریب ایک قوم (بھی) آباد ہے، |

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق اہل اخبار کا بیان ہے کہ سورج درحقیقت کیچڑ مین ڈوبتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ تفسیر بالکل عقل کے مخالف ہے، کیونکہ سورج زمین سے کئی گنا بڑا ہے، اس لیے وہ زمین کی کسی نہر مین کیونکر ڈوب سکتا ہے، اس بنا پر اس آیت کی تاویل کرنی چاہیے جس کے متعدد طریقے ہین، ایک طریقہ تو وہ ہے جس کو ابو علی جبائی معتزلی نے اپنی تفسیر مین اختیار کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ذوالقرنین جب سورج کے ڈوبنے کے مقام پر پہنچا اور اس کے بعد اس کو کوئی آبادی نظر نہین آئی تو اس کو نظر آیا کہ سورج گویا ایک تیرہ و تاریک نہر مین ڈوب رہا ہے، اگرچہ حقیقۃً ایسا نہین تھا جس طرح جو لوگ سمندر کا سفر کرتے ہین اور ان کو ساحل نظر نہین آتا تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ سورج سمندر مین ڈوب رہا ہے، حالانکہ وہ سمندر کے پار ڈوبتا ہے، دوسرے یہ کہ زمین کے مغربی حصے مین جو آبادیان ہین ان کو سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور ان مین کیچڑ بہت ہے، اس لیے دیکھنے والے کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سمندرون مین ڈوب رہا ہے،

ان دونون تاویلون کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ اہل اخبار کا بیان ہے کہ

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۷، ص ۳۵۰ - ۳۵۹،

سورج ایسی نہر مین ڈوبتا ہے جس مین بکثرت کیچڑ اور پانی ہے، لیکن یہ بالکل بعید از عقل ہے، کیونکہ جب چاند مین گہن لگتا ہے تو اہل مغرب کہتے ہین کہ یہ گہن رات کے شروع ہونے کے وقت لگا اور اہل مشرق کے یہان وہ دن کے شروع ہونے کے وقت لگتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اہل مغرب کے یہان رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہی اہل مشرق کے یہان دوسرے دن کے شروع ہونے کا وقت ہے، بلکہ ہمارے یہان رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہ کسی شہر مین عصر کا، کسی مین ظہر کا، کسی مین چاشت کا، کسی مین طلوع آفتاب کا اور کسی مین نصف رات کا وقت ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سورج کسی وقت نہین ڈوبتا، اس لیے یہ کہنا کہ سورج کیچڑ مین ڈوبتا ہے استقراء و یقین کے بالکل مخالف ہے، اور خداوند تعالی کا کلام اس قسم کے اعتراضات سے پاک ہے، اور اس صورت مین وہ تاویل لازمی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے[1]

حالات قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے :-

| | |
|---|---|
| والوزن یومئذ الحق فمن | اور (عملون کی تول) اس دن (بالکل) ٹھیک |
| ثقلت موازینه فاولئك | (طور) پر ہوگی تو جن کے اعمال (نیک) کا وزن |
| هم المفلحون ومن خفت | بھاری ہوگا تو وہی لوگ بامراد ہون گے اور جنکے |
| موازینه فاولئك الذین | اعمال (نیک) کا وزن ہلکا ٹھہریگا تو یہی وہ |
| خسروا انفسهم بما كانوا | لوگ ہونگے جنھون نے اسوجہ سے اپنا نقصان کیا کہ |
| بایٰتنا یظلمون (اعراف-۱) | ہماری آیتون کی نافرمانی کرتے تھے، |

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق امام صاحب لکھتے ہین کہ وزن اعمال کی تفسیر مین دو قول ہین،

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۳، ۵۴،

(۱) ایک تو یہ کہ حدیث مین آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ قیامت کے دن ایک ترازو کھڑی کرے گا جس مین بندون کے اعمال تولے جائین گے، لیکن اعمال کے تولنے کی دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ ایماندارون کے اعمال خوشنما اور کافرون کے اعمال بدنما شکل اختیار کرلین گے اور یہی شکلین تولی جائین گی، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، دوسرے یہ کہ نامۂ اعمال تولے جائین گے اور عام مفسرین کا یہی مذہب ہے،

(۲) دوسرا قول جس کے قائل مجاہد، ضحاک اور اعمش ہین یہ ہے کہ وزن سے عدل و انصاف مراد ہے، اور اکثر متاخرین نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور وہ کہتے ہین کہ وزن کا لفظ اس معنی مین لغت مین بکثرت مستعمل ہے، کیونکہ لین دین مین عدل و انصاف کا ظہور دنیا مین وزن و پیمانہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اس لیے وزن کو کنایۃً عدل و انصاف کے معنی مین لیا جا سکتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص کسی کی قدر و قیمت کو نہین پہچانتا تو محاورے مین کہتے ہین کہ "ان فلانا لا یقیم لفلان وزنا" یعنی فلان شخص کے نزدیک فلان شخص کا کوئی وزن نہین ہے، محاورے مین یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلان شخص نے فلان شخص کو ہلکا کر دیا، عقلی دلیل بھی اسی کی موید ہے، کیونکہ تولنے سے کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، لیکن عذاب و ثواب کی مقدار تولنے سے نہین معلوم ہو سکتی، کیونکہ بندون کے اعمال اعراض ہین جو معدوم ہو چکے ہین، اور معدوم چیز کا وزن ناممکن ہے، اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ باقی ہین تب بھی ان کا وزن نہین کیا جا سکتا، رہی یہ بات کہ نامۂ اعمال یا اعمال کی شکلین تولی جائین گی تو یہ بھی صحیح نہین، کیونکہ قیامت مین جو لوگ خدا کو عادل مانین گے ان کے لیے اعمال کی مقدار کے متعلق خدا کا حکم و فیصلہ ہی کافی ہوگا، اور جو لوگ عادل نہ مانین گے ان کے نزدیک برائیون پہ بھلائیون کے پلے یا بھلائیون پر برائیون کے پلے کے بھاری ہو جانے سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ ایسا انصافاً

کیا گیا ہے اس لیے اس وزن سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، البتہ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ قیامت میں خدا کے عدل و انصاف کا علم تو ہر شخص کو ہوگا، لیکن وزن کے تولنے سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس شخص کی نیکی کا پلہ بھاری ہوگا اہل قیامت کو اس کی بلند پایگی کا علم ہو جائے گا، اس کے برخلاف اہل قیامت کے سامنے اس شخص کی رسوائی ہوگی۔[1]

غرض اس قسم کے تمام مواقع پر جہاں قرآن مجید کے ظاہری معنی عقل و فلسفہ کے مخالف ہوتے ہیں وہاں امام صاحب وہی پہلو اختیار کرتے ہیں، جو عقل کے مطابق ہو، بشرطیکہ یہ پہلو لغت و محاورہ کے بھی مطابق ہو، اس لیے وہ اس قسم کے تمام مواقع پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ معتزلہ وغیرہ کی تفسیروں سے مدد لیتے ہیں اور ان کے اقوال کی تائید کرتے ہیں، اگر آج امام صاحب کی تفسیر موجود نہ ہوتی تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا یہ حصہ بالکل معدوم ہو گیا ہوتا اور علم کلام کی موجودہ کتابوں میں ان دقیق مباحث کا پتہ نہ چلتا، مولانا شبلی نے تفسیر کبیر کی اسی خصوصیت کی بنا پر علم کلام میں لکھا ہے کہ

علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی، امام صاحب کے پہلے جس قدر تفسیریں لکھی گئی تھیں ان میں سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہیں لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفوں کی طرف سے اعتراضات وارد کیے جاتے تھے ان کے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہیں دیے تھے، بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا، معتزلہ نے بے شبہ اس قسم کی متعدد تفسیریں لکھی تھیں لیکن وہ اس قدر بدنام تھے کہ ان کی معقول باتوں کی طرف بھی کوئی رخ نہیں کرتا تھا، اشاعرہ کے گروہ میں سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی اور اس رتبہ کی لکھی کہ آج تک اس سے

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۶۶ - ۲۶۷ - ۲۶۸

بہتر نہین لکھی جا سکی، اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو مین رطب و یابس کی تمیز نہین کرتے اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکھ جاتے ہین جو ان کے رتبہ کے بالکل شایانِ شان نہین ہوتین، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑون ایسے دقیق اور معرکۃ الآراء مسائل حل کیے ہین جن کا کسی اور کتاب مین نام و نشان بھی نہین ملتا،

اس تفسیر مین کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے جابجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکمائے اسلام کی رائین نقل کرتے ہین، اور گو وہ اشاعرہ کے خلاف ہوتی ہین تاہم ان کی تحسین و تصویب کرتے ہین، اس سے بڑھکر یہ کہ اپنے خاص مخالفین یعنی معتزلہ کی تفسیرون سے مدد لیتے ہین، اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہین اور کسی قسم کی جرح و قدح نہین کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار انکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے"

لیکن اس قسم کے جن مواقع پر لغت و محاورہ اور استقراء و تجربہ کے موافق قرآن مجید کی عقلی تفسیر نہین کی جا سکتی وہان عقلی و نقلی دونون قسم کے اقوال نقل کر دیتے ہین اور خود اپنی کوئی رائے ظاہر نہین کرتے، مثلاً قیامت اور واقعاتِ قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:

| | |
|---|---|
| یوم تبدل الارض غیر | جس دن یہ زمین بدلکر دوسری طرح کی زمین کر دیجائیگی |
| الارض والسموات وبرزوا | اور علی ہذا القیاس) آسمان اور سب لوگ خدائے واحد |
| للہ الواحد القہار وتری | (اور) زبردست کے سامنے نکل کھڑے ہونگے اور (اے پیغمبر |
| المجرمین یومئذ مقرنین فی | تم اس دن گنہگارون کو دیکھو گے کہ زنجیرون مین جکڑے |
| الاصفاد، سرابیلہم من قطران | ہوئے ہونگے، تارکول کے انکے کرتے ہونگے اور انکے |
| وتغشی وجوہہم النار (ابراہیم ۔۷) | مونہون کو آگ لگی ہوگی، |

اور امام صاحب اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ قرن اس رسی کو کہتے ہین جس سے دو چیزین ملا کر باندھی جاتی ہین اور اصفاد صفد کی جمع ہے جس کے معنی زنجیر یا ہتکڑی کے ہین، اس بنا پر آیت کی تفسیر مین تین قول ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ ہر کافر اپنے شیطان کے ساتھ زنجیر مین جکڑ دیا جائے گا، لیکن آیت کی تفسیر کا عقلی طریقہ یہ ہے کہ انسان جب دنیا کو چھوڑتا ہے تو اس کی دو ہی حالتین ہوتی ہین، ایک تو یہ کہ اس نے اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہے، اور اس کو خدا کی اطاعت اور محبت کا پیغام دیا ہے، دوسرے یہ کہ اس نے ایسا نہین کیا ہے، بلکہ دنیوی لذتون مین منہمک رہا ہے پہلی صورت مین انسان کو خدا کے سامنے جانے کی مسرت و سعادت سے ملا دیا جائے گا، دوسری صورت مین رنج و غم اور مصیبت سے اس کو ملا یا جائے گا،

(۲) دوسرے یہ کہ ہر کافر کو دوسرے کافر کے ساتھ زنجیرون مین جکڑ دیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ چونکہ ان کے نفوس مین ہم جنسی و ہم رنگی ہے، اس لیے باہم ایک دوسرے سے مل جائین گے،

(۳) تیسرے یہ کہ ان کے ہاتھ پانون زنجیرون سے جکڑ دیے جائین گے،

عقلی طور پر یون سمجھنا چاہیے کہ نفس مین جو ملکات پیدا ہوتے ہین وہ ان افعال کے بار بار کرنے سے پیدا ہوتے ہین، جن کا تعلق اعضاء و جوارح سے ہے، اس لیے اگر یہ ملکات تیرہ و تار ہوئے تو گویا نفس کے ہاتھ پانون زنجیرون اور بیڑیون مین جکڑ دیے گئے،

تارکول کے کرتے کے معنی یہ ہین کہ تارکول ایک سیاہ اور بدبودار تیل ہوتا ہے جس مین آگ نہایت تیزی سے بھڑک اٹھتی ہے، یہی تیل دوزخیون کے چمڑون پر لگا دیا جائے گا، تو گویا وہ کرتے کی شکل اختیار کر لے گا، اور اس کی وجہ سے وہ چار قسم کے عذاب مین مبتلا

ہو جائیں گے، ایک تو خود اس کی تیزی، دوسرے آگ کا ان کے چمڑوں میں تیزی سے اثر کرنا، تیسرے ایک بھیانک رنگ، چوتھے بدبو،

یہ تو آیت کی لفظی تفسیر ہے، عقلی تفسیر یہ ہے کہ جوہر روح ایک نورانی جوہر ہے، جو عالمِ قدس کے پرتو سے جگمگاتا ہے اور یہ بدن اس کے لیے بمنزلہ کرتے کے ہے اور روح اسی بدن کی وجہ سے رنج و غم میں مبتلا ہوتی ہے، اس لیے جوہر روح میں اس کی وجہ سے سوزش پیدا ہوتی ہے، کیونکہ حرص، غصہ اور شہوت کا جذبہ بدن ہی کی کثافت اور ظلمت سے جوہر روح میں سرایت کرتا ہے، اور اسی کی وجہ سے روح کی چمک ماند پڑ جاتی ہے،[1]

قرآن مجید میں ہے

| | |
|---|---|
| له معقبٰت من بين يديه | (انسان کسی حالت میں بھی ہو) اسکے آگے اور اسکے |
| ومن خلفه يحفظونه من | پیچھے باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہیں |
| امر الله (رعد - ۲) | جو بحکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں، |

اور اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول مشہور جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ معقبات سے فرشتے مراد ہیں، کیونکہ رات کے فرشتے اور ہوتے ہیں اور دن کے اور، اس لیے ان کی باریاں بدلتی رہتی ہیں، امام صاحب نے اس قول کی تائید میں روایتیں نقل کی ہیں اور فرشتوں کے مقرر کرنے کے فوائد بتائے ہیں، دوسرا قول جس کو ابومسلم اصفہانی نے اختیار کیا ہے اس کے رو سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے نزدیک ظاہر و باطن سب یکساں ہیں، اس لیے اگر کوئی شخص رات کی تاریکی میں چھپا بیٹھا ہو یا دن میں پہرہ داروں کی حفاظت میں چلے، جیسا کہ امراء و سلاطین چلتے ہیں، وہ خدا کی گرفت سے بچ نہیں سکتا،

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۶۹-۳۷۰

اس بنا پر اس آیت سے امراء و سلاطین کو اس بات پر آمادہ کرنا مقصود ہے کہ وہ خدا کے ذریعہ سے مصائب سے نجات حاصل کریں، اور اپنے اعوان و انصار پر بھروسہ نہ کریں، غرض اس آیت میں معقبات سے وہ پہرہ دار مراد ہیں جو سلاطین کی حفاظت کے لیے ان کے آگے پیچھے باری باری چلتے ہیں، اسی لیے اس آیت کے بعد خداوند تعالی کہتا ہے

| | |
|---|---|
| واذا اراد اللہ بقوم سوءً | اور جب خدا کسی قوم پر کوئی مصیبت ڈالنی چاہے |
| فلا مرد لہ وما لہم من | تو وہ کسی کے ٹالے ٹل نہیں سکتی اور خدا کے سوا |
| دونہ من وال | ان لوگوں کا کوئی حامی و مددگار بھی نہیں (کھڑا ہو) |

اس تفسیر کے رو سے تو آیت پر کوئی عقلی اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن جو لوگ معقبات سے فرشتے مراد لیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ فرشتے بندوں کے اعمال کو لکھتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان اعمال کے لکھنے سے فائدہ کیا ہے؟ متکلمین لکھنے کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، اور اس کا فائدہ یہ بتاتے ہیں کہ اس لکھنے سے جو نامۂ اعمال مرتب ہوگا وہ تولا جائے گا اور تولنے کے بعد اگر نیکی کا پلہ بھاری ہوگا، تو تمام اہل قیامت کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص جنتی ہے، اس کے برعکس لوگوں کو اس کے جہنمی ہونے کا علم ہو جائے گا، لیکن حکمائے اسلام کتابت کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے، اور کہتے ہیں کہ کتابت سے وہ اصطلاحی نقوش مراد ہیں جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہیں کہ انسان جب کسی کام کو بار بار کرتا ہے تو اس کے نفس میں اس کا ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر یہ ملکہ مفید کاموں کا ہے تو موت کے بعد اس سے انسان کو مسرت حاصل ہوگی اور اگر مضر کاموں کا ہے تو موت کے بعد اس کا ضرر اور بھی زیادہ ہو جائے گا، اس لیے جب ایک کام کے بار بار کرنے سے اس قسم کا ملکۂ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کام کے ہر بار کرنے سے نفس میں اس کا کچھ نہ کچھ ملکہ ضرور پیدا ہو

گو اس کا اثر محسوس نہ ہو لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ انسان پر ایک منٹ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس کی روح پر سعادت یا شقاوت کا کوئی اثر نہ پڑے، اس لیے اعمال کے لکھے جانے سے یہی روحانی اثر مراد ہے، [1]

اس مسئلہ کو امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں اور زیادہ واضح کیا ہے،

| | |
|---|---|
| وهو القاهر فوق عباده | اور وہی اپنے بندوں پر ضابط ہے |
| ويرسل عليكم حفظة.. | اور تم لوگوں پر نگہبان (فرشتے) تعینات |
| .........وهو اسرع | رکھتا ہے، اور وہ سب سے زیادہ جلد حساب |
| الحاسبين (انعام - ۸) | لینے والا ہے، |

چنانچہ لکھتے ہیں کہ ان نگہبانوں سے وہی نگہبان مراد ہیں جن کی طرف قرآن مجید کی ان آیتوں میں اشارہ کیا گیا ہے،

| | |
|---|---|
| له معقبٰت من بين يديه | (انسان کسی حالت میں بھی ہو) اسکے آگے اور اسکے پیچھے |
| ومن خلفه يحفظونه من | باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہیں جو بحکم خدا |
| امر الله (رعد - ۲) | اس کی حفاظت کرتے ہیں، |
| ما يلفظ من قول الا لديه | (انسان) کوئی بات مونہ سے نکالنے نہیں پاتا مگر |
| رقيب عتيد (ق - ۲) | ایک محافظ اسکے پاس (لکھنے کو) تیار رہتا ہے، |
| وان عليكم لحافظين كراماً | حالانکہ تم پر (ہمارے) محافظ (تعینات) ہیں (یعنی) |
| كاتبين يعلمون ما تفعلون | کراماً کاتبین (فرشتے) کہ جو کچھ بھی تم کرتے ہو |
| (انفطار - ۱) | ان کو معلوم رہتا ہے، |

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۵ - ۲۷۷

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان نگہبانون کا کام اعمال کی نگہداشت ہے، اور اس غرض سے وہ اس کو لکھتے رہتے ہین، یہ تو اہل شریعت کا بیان ہے، لیکن اہل حکمت مین متاخرین کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ نے جب متضاد عناصر کی ترکیب سے ایک ڈھانچہ تیار کیا تو اس ترکیب کی وجہ سے اس مین روح اور مختلف قوتون کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی، اور یہی قوتین ان متضاد عناصر کی ترکیب کو قائم رکھتی ہین اور اس کی حفاظت کرتی ہین، اس لیے اس آیت مین نگہبانون کے مقرر کرنے سے یہی قوتین مراد ہین۔

اسی طرح قیامت کے حساب مین بھی اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہین کہ خود خداوند تعالیٰ دفعۃً تمام بندون سے حساب لے گا، اور بعض لوگ کہتے ہین کہ ہر شخص سے حساب لینے کے لیے ایک ایک فرشتہ مقرر کردیا جائے گا، لیکن حکماء نے اس حساب کی جو تفسیر کی ہے وہ دو مقدمون کے بعد سمجھ مین آسکتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ کسی کام کے بار بار کرنے سے جیسا کہ استقراء تام سے ثابت ہوتا ہے، نفس مین اس کام کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہوجاتا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ جب ایک کام کے بار بار کرنے سے نفس مین اس قسم کا ملکہ پیدا ہوتا ہے تو لازمی طور پر ہر کام بلکہ اس کام کے ہر جزو کا نفس پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑتا ہے، مثلاً اگر ایک کشتی مین لاکھ من کا بوجھ لاد دیا جائے اور وہ اس کی وجہ سے پانی مین صرف ایک بالشت ڈوب جائے تو رتی بھر وزن کی چیز ڈالنے سے بھی وہ کچھ نہ کچھ پانی مین ضرور ڈوبے گی گو اس کا یہ ڈوبنا محسوس نہ ہو، اس مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نیک یا بد کام کا برا یا بھلا اثر نفس پر کچھ نہ کچھ ضرور پڑتا ہے، اور اسی سے خداوند تعالیٰ کے اس قول کی صداقت ظاہر ہوتی ہے،

| | |
|---|---|
| فمن یعمل مثقال ذرۃ | جس نے ذرہ بھر نیکی کی (ہوگی)، وہ اس نیکی کو |
| خیرا یرہ و من یعمل مثقال | (بچشم خود) دیکھ لیگا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی |
| ذرۃ شرا یرہ (زلزال) | (ہوگی) وہ اس (برائی) کو (بچشم خود) دیکھ لیگا، |

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد جو افعال ہاتھ سے صادر ہوئے ہین ان سے ایک خاص قسم کا ملکہ پیدا ہوگا، اور یہی حال پانون کے افعال کا بھی ہے، اس لیے لازمی طور پر قیامت کے دن ہاتھ پانون انسان کے خلاف شہادت دین گے جس کے معنی یہ ہین کہ آثار نفسانیہ ان افعال کا نتیجہ ہین جو ان اعضا سے صادر ہوئے ہین، اس لیے ان مخصوص اعضا سے ان افعال کا صادر ہونا ان کی شہادت کا قائم مقام ہے، اب حساب کی کیفیت یہ ہے کہ حساب سے یہ معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد آمدنی کا کس قدر حصہ بچا اور جب یہ معلوم ہوچکا ہے کہ نیک و بد کام کا ہر ذرہ نفس مین برا یا بھلا کچھ نہ کچھ اثر ضرور پیدا کرتا ہے، لیکن انسان کے اعمال مختلف ہوتے ہین، اسکا کوئی کام برا اور کوئی اچھا ہوتا ہے، اس لیے ہر کام دوسرے کام کے برے یا بھلے اثر کو مٹاتا رہتا ہے، لیکن اس نیک و بد اثر کے مٹ جانے کے بعد بھی نفس مین برائی یا بھلائی کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے، جو مرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، گویا مصارف و مداخل کے بعد آمدنی کا یہ بچا کھچا حصہ ہے جس کا نام حساب ہے، لیکن چونکہ یہ اثر اس آن مین ظاہر ہوتا ہے جب نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہوجاتا ہے، اس لیے اس کو خداوند تعالیٰ نے سرعت حساب سے تعبیر کیا، یہ وہ اقوال ہین جو شریعت و حکمت کی تطبیق کے متعلق بیان کیے جاتے ہین لیکن اصل حقیقت صرف خدا کو معلوم ہے[1]

[1] تفسیر کبیر ج ۸ ص ۸۴-۸۶-۸۸-۸۹،

واقعاتِ قیامت کے متعلق سورہ ابراہیم کی ایک آیت ہے،

وبرزوا للہ جمیعا (ابراہیم - ۳) اور (قیامت کے دن) سب لوگ خدا کے روبرو نکل کھڑے ہونگے،

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ لغت میں برز کے معنی چھپنے کے بعد ظاہر ہونے کے ہیں، اور چونکہ خدا سے کوئی چیز چھپی نہیں رہ سکتی اس لیے اس کے حق میں یہ لغوی معنی مراد نہیں لیے جاسکتے، اس لیے ناگزیر طور پر اس کی مختلف تاویلیں کی گئی ہیں، ایک تو یہ کہ یہ لوگ لوگوں کی آنکھوں سے چھپ کر بدکاریاں کرتے تھے، اور سمجھتے تھے کہ وہ خدا سے بھی چھپی رہ جائینگی لیکن قیامت کے دن جب خدا کے سامنے وہ آشکارا ہو جائیں گی تو ان کو معلوم ہو جائیگا کہ خدا سے کوئی چیز چھپ نہیں سکتی، دوسرے یہ کہ وہ قبر سے نکل کر خدا کے سامنے حساب کے لیے کھڑے ہوں گے، لیکن حکما نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ روح نے جب بدن کو چھوڑ دیا تو گویا اس کا پردہ اٹھ گیا اور وہ ہر چیز سے برہنہ ہو گئی اور اسی کا نام خدا کے سامنے نمایاں اور ظاہر ہونا ہے،

پھر خود لکھتے ہیں کہ یہ آیت قریب قریب اس آیت کے

یوم تبلی السرائر (طارق - ۱) جس دن لوگوں کے دلوں کے بھید جانچے جائیں گے،

ہم معنی ہے، کیونکہ قیامت کے دن انسانوں کے مخفی اور اندرونی حالات ظاہر ہو جائیں گے، اگر وہ نیک ہوئے تو خدا کے سامنے اپنے پاکیزہ و صاف، چمکدار چہرے اور صاف ستھری روحوں کے ساتھ کھڑے ہوں گے، اور عالم قدس کے پرتو سے وہ اور بھی جگمگا اٹھیں گی، اس کے برعکس وہ خدا کے سامنے ذلیل، سرنگوں، پشیمانی اور رسوائی کی حالت میں کھڑے ہوں گے،[1]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۴۰۴،

واقعاتِ قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت کا ایک ٹکڑا یہ ہے

| | |
|---|---|
| ربنا وآتنا ما وعدتنا علیٰ | اے ہمارے پروردگار جیسی (جیسی نعمتوں کے) وعدے |
| رسلک ولا تخزنا یوم | اپنے رسولوں کی معرفت تو نے ہم سے فرمائے |
| القیٰمۃ (آل عمران - ۲۰) | ہیں ہمکو نصیب کر اور قیامت کے دن ہمکو رسوا نہ کیجیو |

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قیامت کے دن انسان پر جب اپنی گمراہی اور بدکاری ظاہر ہوگی تو اس کو اس پر سخت ندامت ہوگی اور حکمائے اسلام اسی کو عذاب روحانی قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہوگا کیونکہ اس دعا میں خدا کے ایماندار بندوں نے بہت سی خواہشیں کی ہیں، ایک خواہش تو عذاب جسمانی سے بچنے کی انھوں نے ان الفاظ میں کی ہے "فقنا عذاب النار" ان سب کے اخیر میں قیامت کی رسوائی سے بچنے کی خواہش کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے[1]

ایک اور آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس سے حکمائے اسلام کے اس بیان کی طرف اشارہ ہے کہ روحانی سعادتیں جسمانی سعادتوں سے زیادہ افضل ہیں اور چونکہ اس کتاب کے بہت سے مقامات میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے، اس لیے اس موقع پر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے[2]

سورہ انعام کی ایک آیت ہے،

| | |
|---|---|
| وعندہ مفاتح الغیب | اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اسکے |
| لا یعلمہا الا ھو (انعام - ۷) | سوا کوئی نہیں جانتا، |

[1] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۸۳ [2] ایضاً ج ۵ ص ۸۰

اور اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "اس آیت کی تفسیر میں حکمار کا ایک عجیب کلام ہے جو ان کے اصول پر مبنی ہے، کیونکہ یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ علت کے علم سے معلول کا علم ہو جاتا ہے، اور معلول کے علم سے علت کا علم نہیں ہوتا، اور چونکہ خدا کے سوا ہر چیز ممکن ہی اور ممکن لذاتہ کا وجود واجب لذاتہ سے ہوتا ہے اس لیے دنیا کی ہر چیز کا خالق صرف خدا ہے خواہ اس نے اس کو بلا واسطہ یا ایک واسطہ یا بہت سے واسطوں کے ذریعہ سے پیدا کیا ہو، اس لیے خدا کو جو اپنی ذات کا علم ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو پہلے معلول کا علم ہو اور چونکہ یہ دوسرا معلول تیسرے معلول کی علت ہے اس لیے اس کے علم سے اسکو تیسرے معلول کا علم بھی ہو جائے گا، اسی اصول کے مطابق اس کو دنیا کی ہر چیز کا علم ہے، لیکن یہ علم صرف اس کی ذات کے علم کا نتیجہ ہے، جو اس کو صرف اپنی ذات سے حاصل ہوا ہی، اس لیے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ خدا ہی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔[1]

سورہ آل عمران کی ایک آیت ہے،

| | |
|---|---|
| ویتفکرون فی خلق السمٰوات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (آل عمران - ۲۰) | (اور عقلمند لوگ) آسمان اور زمین کی ساخت میں غور کرتے ہیں (اور بے اختیار بول اٹھتے ہیں کہ) اے ہمارے پروردگار تونے اس (کارخانۂ عالم) کو بے فائدہ نہیں بنایا۔ |
| . . . . . . . . . | |

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ حکمائے اسلام نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمانوں اور ستاروں کو پیدا کیا تو ان کو مخصوص قوتیں عطا فرمائیں تا کہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۸۰

ان کی حرکات اور ان کے باہمی اتصال سے دنیا کے مصالح حاصل ہوں اور زمین کے رہنے والوں کو فوائد پہنچیں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ان کا وجود بے فائدہ ہوگا، [۱]

سورہ ابراہیم کی ایک آیت ہے،

| | |
|---|---|
| قالت لھم رسلھم ان نحن | ان کے پیغمبروں نے ان سے کہا کہ بیشک ہم تمھاری |
| الا بشر مثلکم ولکن اللہ | ہی طرح کے آدمی ہیں مگر خدا اپنے بندوں میں سے |
| یمن علی من یشاء من عبادہ | جس پر چاہتا ہے اپنا فضل کرتا ہے اور اس کو |
| (ابراہیم ۲۰) | خدمت پیغمبری سے سرفراز فرماتا ہے، |

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس مقام میں ایک نہایت عمدہ اور دقیق بحث ہے، اور وہ یہ کہ حکمائے اسلام کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انسان کے جسم و روح میں جب تک چند اوصاف قدسیہ نہ ہوں وہ عقلاً پیغمبر نہیں ہو سکتا، لیکن اہل سنت و جماعت میں جو لوگ ظاہری ہیں ان کا خیال ہے کہ نبوت ایک عطیہ الٰہی ہے، خدا اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اس کے لیے کسی قوت قدسیہ کی ضرورت نہیں، اور ان لوگوں نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نبوت صرف خدا کا احسان اور عطیہ ہے، لیکن حکما نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان پیغمبروں نے اپنے مخصوص روحانی اور جسمانی فضائل محض تواضع و خاکساری سے نہیں بیان کیے اور صرف خدا کے فضل و احسان کا تذکرہ کیا کیونکہ یہ بات معلوم تھی کہ اگر وہ ان فضائل سے متصف نہ ہوتے تو خداوند تعالیٰ ان کو یہ مخصوص عطیہ نہ دیتا، لیکن اس باب میں جو بحث ہے وہ نہایت پیچیدہ، گہری، اور دقیق ہے، [۱]

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۳۲،

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے مین ہے

| | |
|---|---|
| ولما بلغ اشدہ اتینٰہ | اور جب یوسف اپنی جوانی کو پہنچے ہم نے |
| حکما وعلما وکذٰلک | ان کو دانائی عطا فرمائی اور (نیز فضیلت) علم |
| نجزی المحسنین (یوسف۔۳) | اور ہم نیکو کارون کو اسی طرح (انکی نیکی کا) بدلہ |
| ............ | دیا کرتے ہین، |

اور اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو جو نعمتین ملین وہ ان کے اس صبر کا معاوضہ تھین جس کو انھون نے مصیبتون اور تکلیفون پر کیا، اور بعض لوگون کا یہ خیال ہے کہ نبوت نیک کامون کا معاوضہ ہے، اور بعض لوگ کہتے ہین کہ جو شخص خداوند تعالیٰ کی آزمائشون پہ صبر کرتا ہے اور خداوند تعالیٰ کی نعمتون کا شکر گذار رہتا ہے، اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے، ان لوگون کا استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے پہلے تو اس صبر کا ذکر کیا، جس کو حضرت یوسف علیہ السلام نے مصیبتون پر کیا، اس کے بعد یہ بیان کیا کہ خداوند تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت عطا فرمایا، اس کے بعد یہ فرمایا کہ وکذٰلک نجزی المحسنین" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرح جو شخص نیک کام کرتا ہو، اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے، لیکن یہ قول صحیح نہین، کیونکہ علمار کا اس پر اتفاق ہے کہ نبوت غیر کسبی چیز ہے۔[1]

امام صاحب نے اس مسئلہ کی زیادہ توضیح اس آیت کی تفسیر مین کی ہے،

| | |
|---|---|
| واذا جاء تھم ایة قالوا | اور جب ان کے پاس کوئی آیت (قرآنی) |
| لن نومن حتی نوتی مثل | آتی ہے تو کہتے ہین جیسی (نبوت) پیغمبران خدا |

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۶۹،

| | |
|---|---|
| ما اوتی رسل اللہ اللہ | کو دی گئی ہے جبتک (اسی طرح کی نبوت) ہم کو |
| اعلم حیث یجعل رسالتہ | نہ دیجائے ہم تو ایمان لانے والے ہین نہین |
| ........ | (سو) خدا جس جگہ اپنی پیغمبری (کی امانت سپرد) |
| ........ | کرتا ہے، وہ (اس جگہ کے محفوظ اور قابل اطمینان |
| (انعام - ۱۵) | ہونے کو بھی) خوب جانتا ہے۔ |

چنانچہ لکھتے ہین کہ "اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ" کے معنی یہ ہین کہ رسالت کی ایک خاص جگہ ہے اور اسی جگہ یہ امانت رکھی جا سکتی ہے، اس لیے جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوگا جنکی وجہ سے رسالت کی قابلیت پیدا ہوتی ہے، وہ پیغمبر ہوگا، لیکن ان اوصاف کا علم خدا کے سوا کسی اور کو نہین ہو سکتا، جاننا چاہیے کہ اس مسئلہ مین لوگون کا اختلاف ہے، بعض لوگون کا خیال ہے کہ نفوس انسانی کی ماہیت ایک ہی، اس لیے بعض انسانون کا پیغمبر ہونا محض خدا کا فضل و احسان ہے، ورنہ اس کے لیے کوئی ترجیحی وجہ نہین، لیکن دوسرے لوگ کہتے ہین کہ نفوس انسانی کی حقیقتین مختلف ہین، ان مین بعض نیک، تعلقات جسمانی سے منزہ، انوار الٰہیہ سے روشن، اور بعض خسیس، تیرہ و تار اور جسمانیات کی شیدائی ہوتی ہین، اس لیے کوئی نفس جب تک پہلی قسم مین داخل نہ ہوگا اس مین وحی و رسالت کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوگی، لیکن پہلی قسم مین بھی کمی بیشی اور ضعف و قوت کے لحاظ سے مختلف اور غیر محدود درجے قائم ہو جاتے ہین، اسی لیے پیغمبرون کے درجے مختلف ہین، بعض پیغمبرون کو عظیم الشان معجزے عطا ہوئے لیکن ان کو اتباع کی تعداد کم ملی، بعض پیغمبرون کو معجزے تو صرف دو ہی ایک ملے، لیکن ان کے اتباع کی تعداد بہت زیادہ تھی، بعض پیغمبرون مین

نرمی زیادہ پائی جاتی تھی، اور بعض مین سختی زیادہ تھی، لیکن اس قسم کی بحث استقصار چاہتی ہی جسکا یہ موقع نہین ہے، لیکن

| | |
|---|---|
| ان اللہ اصطفیٰ آدم و نوحاً و | اور اللہ نے دنیا جہان کے لوگون پر (ترجیح دیکر) |
| آل ابراھیم و آل عمران | آدم اور نوح اور خاندان ابراہیم اور خاندانِ |
| علی العٰلمین (آل عمران ۔ ۴) | عمران کو چن لیا ہے، |

کی تفسیر مین اس کی مزید توضیح کی ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ اس آیت کی تفسیر مین دو قول ہین، ایک تو یہ کہ خدا نے حضرت آدم اور حضرت نوح علیہما السلام کے دین کو چن لیا، اور اس معنی کے لحاظ سے آیت مین مضاف یعنی دین کے لفظ کو محذوف ماننا پڑے گا، دوسرے یہ کہ خداوند تعالےٰ نے ان لوگون کو اوصافِ ذمیمہ سے پاک و صاف کر لیا، اور ان کو اوصافِ حمیدہ کے ساتھ آراستہ و پیراستہ کیا، اور یہی قول اولیٰ ہے، کیونکہ اولاً تو اس مین کسی لفظ کو محذوف ماننا نہین پڑتا، دوسرے یہ کہ وہ خدا کے اس قول کے موافق ہے، "اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ" حلیمی نے کتاب المنہاج مین لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام قوائے جسمانیہ اور قوائے روحانیہ مین اور لوگون سے مختلف ہوتے ہین، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ "زمین میرے سامنے سمیٹ کر لائی گئی، اور مجھکو اس کے مشرق و مغرب دکھلائے گئے" نیز آپ نے فرمایا کہ "تم لوگ اپنی صفون کو سیدھا کرو، کیونکہ مین اپنی پشت کے پیچھے سے بھی تم کو دیکھتا ہون"،

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آسمان و زمین کے ملکوت نظر آئے اور مفسرین نے اس کی تفسیر مین لکھا ہے کہ ان کی قوت باصرہ اس قدر قوی تھی کہ انھون نے اوپر سے نیچے تک

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۰۷ ۔ ۲۰۸

کے ملکوت دیکھ لیے اور یہ کوئی عجیب بات نہین، کیونکہ دیکھنے والون کی قوت باصرہ مین اختلاف ہوتا ہے، زرقا یمامہ تین دن کی مسافت سے چیزون کو دیکھ لیتی تھی، قوت سامعہ کا بھی یہی حال ہے، آسمان پر فرشتون کے چلنے سے چرچراہٹ کی جو آواز پیدا ہوتی ہے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لیا، اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے چیونٹی کی آواز سن لی اور اس کو سمجھ لیا، اس سے ان کی قوت فہم کا بھی اندازہ ہوتا ہے، اسی طریقہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیڑیے اور اونٹ سے گفتگو کی تھی، قوت شامہ کی بھی یہی کیفیت ہے، کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس اپنی قمیص بھیجی تو ابھی وہ ان کے پاس پہنچی بھی نہ تھی کہ ان کی ناک مین حضرت یوسف علیہ السلام کی خوشبو پہنچ گئی، قوت ذائقہ کا بھی یہی حال ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بکری کے زہر آلود دستے کا گوشت کھایا تو فرمایا کہ یہ دستہ مجھکو خبر دیتا ہے کہ اس مین زہر ملا ہوا ہے، قوت لامسہ کی بھی یہی حالت ہے، اور اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ مین برودت محسوس ہوئی، جیسا کہ سمندر اور شترمرغ کو محسوس ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے حواس باطنی بھی نہایت قوی ہوتے ہین خداوند تعالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرماتا ہے "سنقرئک فلا تنسی" ہم تجھکو پڑھا دین گے، پھر تو اس کو کبھی نہین بھولے گا"۔

حواس ظاہری اور حواس باطنی کی طرح انبیاء علیہم السلام کی قوت محرکہ بھی اور لوگون سے مختلف ہوتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج مین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زندہ آسمان پر چڑھ جانا قوت محرکہ کے اسی اختلاف کا نتیجہ ہے،

قوائے ظاہری کی طرح انبیاء علیہم السلام کی روحانی اور عقلی قوتین بھی نہایت

اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہیں، کیونکہ ان کے نفوس قدسیہ کی حقیقت اور لوگون کے نفوس سے مختلف ہوتی ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذکاوت، فطرت اور جسمانیات سے بے نیازی کے اوصاف ان مین اعلیٰ درجہ پر پائے جاتے ہین، اس لیے جب روح نہایت پاک وصاف اور بلند رتبہ ہوتی ہے اور بدن بھی نہایت پاکیزگی کی حالت مین ہوتا ہے تو قوائے محرکہ ومدرکہ بھی کمال کے درجے پر پہنچ جاتے ہین، کیونکہ گویا یہ جوہر روح کا پرتو ہوتے ہین، جو بدن پر پڑتا ہے، اس لیے جب فاعل اور قابل دونون کمال کے درجہ پر پہنچے ہوئے ہوتے ہین، تو ان کے آثار مین بھی قوت، شرف اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے،

اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک یہ روحانی قوتین جس تدریجی ترتیب کے ساتھ پیغمبرون کے مختلف خاندانون مین منتقل ہوتی رہی ہین ان کی تفصیل کی ہے، اور لکھا ہے کہ جو شخص اس معاملہ مین غور کرے گا اس پر عجیب وغریب اسرار منکشف ہون گے،[1]

اس قسم کی حکیمانہ اور عقلی تفسیرون کے متعلق امام صاحب نے اپنی تردیدی یا ترجیحی کوئی رائے ظاہر نہین کی ہے، اس لیے صاف طور پر یہ نہین معلوم ہوتا کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، یا اونھون نے جیسا کہ ان کا عام انداز ہے ان مباحث کو تکثیر بحث اور تشحیذ ذہن کے لیے شامل تفسیر کر لیا ہے، تاہم مولانا شبلی مرحوم امام صاحب کے اشارات وکنایات سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، چنانچہ علم الکلام مین لکھتے ہین،

"امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے،

جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول ومنقول مین تطبیق دیتے تھے

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۵۲-۶۵۳

امام صاحب نے ان کا نام حکماے اسلام رکھا (اور وہ) اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ مین لیتے ہین اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی نہین کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایۃً اور بعض جگہ صراحۃً انکی تحسین کرتے ہین،

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، اور وہ علم کلام کی جان ہین،

ہم اگرچہ بذات خود اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہین کرسکتے تاہم اس مین کوئی شبہ نہین کہ امام صاحب کا درجہ عام متکلمین سے بلند تھا اور وہ بالکل ظاہری متکلم نہ تھے، بلکہ تصوف اور حکمت کی طرف ان کا خاص میلان تھا، چنانچہ اس آیت

| | |
|---|---|
| لهم جنت تجری من تحتها الانهر | ان کیلیے (بہشت کے) باغ ہون گے جنکے تلے |
| خلدین فیها ابدا رضی الله | نہرین (پڑی) بہ رہی ہونگی (اور وہ) ان مین |
| عنهم ورضوا عنه ذلك | ہمیشہ ہمیشہ رہین گے اللہ ان سے خوش اور وہ |
| الفوز العظيم (مائدہ - ۱۶) | اللہ سے خوش یہ ہے بڑی کامیابی، |

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ متکلمین کے نزدیک ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فائدہ ہے جو خالص، بے میل اور تعظیم پر مشتمل ہے، چنانچہ اس آیت مین "لهم جنت تجری من تحتها الانهر" سے خالص فائدہ کی طرف اور "رضی الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظیم" سے تعظیم کی طرف اشارہ ہے لیکن جن لوگون کی روحین جلال خداوندی کی روشنیون سے چمک رہی ہین ان کے نزدیک خدا کے قول "رضی الله عنهم ورضوا عنه" مین ایسے عجیب و غریب اسرار ہین جو زبان قلم پر نہین آسکتے، خداوند تعالی ہم کو انہی لوگون مین شامل کرے، جمہور کے نزدیک خداوند تعالی کے قول "ذلك الفوز العظیم" مین "ذلك" کا اشارہ پوری

آیت کی طرف ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا اشارہ خاص طور پر حضر رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے ساتھ ہو سکتا ہے، کیونکہ دانشمندون کے نزدیک جنت اور جنت کی تمام چیزون کو خداوند تعالے کی خوشنودی سے وہی نسبت ہے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے، کیونکہ جنت خواہشاتِ نفسانی کی وجہ سے مرغوب ہے، اور خوشنودی خدا کا وصف ہے، پھر ان دونون مین کیا مناسبت ہے؟ یہ بات اگرچہ ظاہری متکلم کو ناگوار معلوم ہو گی لیکن ہر شخص کو اسی چیز کی توفیق دی جاتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے، [۵]

نقلی حیثیت سے اسرائیلیات کا جو حصہ قابلِ تنقید تھا ان کا تعلق زیادہ تر ان قصون سے تھا جو قرآن مجید مین مذکور ہین، ان روایتون مین بعض باتین تو غیر ضروری مبالغہ آمیز بلکہ بعض صورتون مین بالکل عقل کے . . . . مخالف ہین، اور بعض باتون سے انبیاء علیہم السلام کی ذات پر سخت اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہین، لیکن کتبِ کلامیہ مین ان کا ذکر اس لحاظ سے نہین کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک قرآن مجید کے اس حصہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہے، حالانکہ ان اعتراضات کا جواب علم کلام کا ایک نہایت ضروری جز تھا، اس بنا پر سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتون سے انکار کیا، ان کے بعد امام صاحب نے ان روایتون پر تنقید کی، اور نہایت قوی دلیلون سے ثابت کیا کہ یہ روایتین سرتاپا غلط ہین،

پہلی صورت مین امام صاحب نے ان تمام اسرائیلی روایتون کو اس اصول کی بنا پر رد کر دیا کہ قرآن مجید مین جو قصے مذکور ہین وہ تاریخی حیثیت سے مذکور نہین بلکہ ان کا مقصد محض پند و موعظت یا حصولِ عبرت ہے، اس لیے ان کی تمام تاریخی خصوصیات کا

---

[۵] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۴۰۲،

نمایان کرنا غیر ضروری ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو جنت مین جس درخت کے پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا اس کی تعیین مین اسرائیلی روایتین مختلف ہین، بعض لوگون کے نزدیک وہ گیہون کا، بعض لوگون کے نزدیک انگور کا اور بعض لوگون کے نزدیک انجیر کا درخت تھا، لیکن امام صاحب ان تمام روایتون کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ قرآن مجید کے ظاہر الفاظ سے اس درخت کی تعیین نہین ہوتی، اس لیے ہم کو بھی اس تعیین کی ضرورت نہین، کیونکہ اس قصہ کا یہ مقصد نہین ہے کہ ہم کو متعین طور پر اس درخت کا علم ہو اور جو چیز کلام کا اصل مقصود نہین ہوتی اس کی توضیح بعض اوقات غیر ضروری ہوتی ہے، مثلاً اگر ایک شخص کو کہین آنے مین دیر ہو جائے اور وہ اس کی یہ معذرت کرے کہ مجھکو اپنے غلامون کی تادیب مین دیر ہو گئی تو اس کے لیے ان غلامون کے نام اور اوصاف کا ذکر کرنا غیر ضروری ہے، اس کے لیے بہتر یہی ہے کہ صرف اسی قدر کلام پر اکتفا کرے اس لیے کوئی شخص یہ گمان نہین کر سکتا کہ اس نے توضیح بیان مین کوتاہی کی۔[1]

قرآن مجید مین قارون کے قصہ مین ہے

| | |
|---|---|
| فخرج علیٰ قومه فی زینته | (ایک دن) قارون اپنے تزک سے اپنی |
| (قصص - ۸) | قوم (کے لوگون) پر نکلا، |

اور اس تزک و احتشام کی تفسیر مین مختلف اقوال مذکور ہین، مقاتل کا قول ہے کہ وہ ایک ایسے خچر پر نکلا تھا جس پر سونے کی زین کسی ہوئی تھی، اس کے ساتھ چار ہزار سوار ارغوانی رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے، اور تین سو لونڈیان زیور اور سرخ رنگ کے کپڑے زیب تن کیے ہوئے خچرون پر سوار تھین، بعضون کا بیان ہے کہ وہ نوے ہزار آدمیون کے ساتھ اور

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۴۵۶ - ۴۵۷

بعضون کے نزدیک تین سو آدمیون کے ساتھ نکلا تھا، لیکن امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ تزک و احتشام کے ساتھ نکلا تھا، اس لیے ان تمام تفصیلات سے جو باہم متعارض ہین، قطع نظر کر لینا چاہیے[1]

قرآن مجید مین قیامت کی ایک یہ علامت بتائی گئی ہے،

| | |
|---|---|
| واذا وقع القول علیھم اخرجنا لھم دابۃً من الارض تکلمھم (النمل - ۷) | اور جب (خدا کا وعدۂ (قیامت) ان لوگون پر پورا ہونے کو) ہوگا تو ہم زمین سے ان کیلیے ایک جانور نکال کھڑا کرینگے کہ وہ ان سے بولیگا، |

اور امام صاحب اسکی تفسیر مین لکھتے ہین کہ لوگون نے اس جانور کے متعلق مختلف حیثیتون سے بحث کی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ اس کا جسم کتنا بڑا ہوگا؟ اس کے متعلق حدیث مین ہے کہ اس کا طول ساٹھ گز کا ہوگا، یہ بھی مروی ہے کہ اس کا سر بادلون سے مل جائے گا، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ اس کی دونون سینگون کے درمیان کا فاصلہ ایک کوس کا ہوگا،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کی خلقت کس قسم کی ہوگی؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ اسکے چار پانون اور دو بازو ہون گے، ابن جریج سے مروی ہے کہ اس کا سر بیل کا، آنکھ سور کی، کان ہاتھی کا، سینگ بارہ سنگھے کی، سینہ شیر کا، رنگ چیتے کا، دم مینڈھے کی اور کھر اونٹ کی ہوگی،

(۳) تیسرے یہ کہ وہ جانور کیونکر نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین دن مین نکلے گا،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۰۶

(۴) چوتھے یہ کہ وہ کہان سے نکلے گا؟ اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ مسجد حرام سے نکلے گا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ کوہ صفا سے نکلے گا اور لوگون سے عربی مین بات چیت کرے گا،

(۵) پانچوین یہ کہ وہ کتنی بار نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین بار نکلے گا، پہلی بار اقصاے یمن سے نمودار ہوگا، پھر چھپ جائے گا، دوسری بار بادیہ مین نمودار ہوکر ایک زمانہ دراز تک چھپا رہے گا، اس کے بعد مسجد حرام سے نکلے گا،

امام صاحب ان تمام روایتون کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ قرآن مجید سے ان مین کوئی بات ثابت نہین ہوتی، اس لیے اگر ان کے متعلق رسول اللہ صلعم سے کوئی حدیث مروی ہوگی تو وہ قبول کرلی جائے گی، ورنہ وہ ناقابل التفات قرار پائے گی[1]

قرآن مجید مین حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کا جو ذکر آیا ہے اس کے متعلق لکھتے ہین کہ اس کشتی کے اوصاف کے متعلق بہت سے اقوال مذکور ہین، ایک تو یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اس کشتی کو دو یا چار سال مین بنایا تھا اور اس کا طول تین سو گز اور عرض پچاس گز اور بلندی ۳۰ گز کی تھی، ساکھو کی لکڑی سے بنائی گئی تھی، اور اس مین تین درجے تھے، نیچے کا درجہ کیڑون مکوڑون کے لیے، بیچ کا درجہ چارپایون کے لیے اور اوپر کا درجہ خود ان کے اور ان کی قوم اور ان کے زادراہ کے لیے مخصوص تھا، دوسرے یہ کہ اس کا طول بارہ سو گز اور عرض ۶ سو گز کا تھا،

امام صاحب ان روایتون کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہین کہ اس قسم کی بحثین مجھے اچھی نہین معلوم ہوتین، کیونکہ ان کا علم غیر ضروری ہے، اور اس سے کوئی فائدہ نہین

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۰۱

اور ان مین غور و فکر کرنا فضول ہے، بالخصوص ایسی حالت مین جبکہ ہم کو یقین ہے کہ اس جگہ کوئی ایسی دلیل نہین ہے جو صحیح جانب پر دلالت کرے، ہم کو جو کچھ معلوم ہے وہ یہ ہے کہ اس کشتی مین اسقدر وسعت تھی کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم اپنے زادراہ کے ساتھ اس مین بیٹھ سکتی تھی، اور ہر حیوان کے جوڑے اس مین آسکتے تھے، قرآن مجید مین صرف اسی قدر مذکور ہے، اس کے سوا اور کچھ مذکور نہین[1]۔

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہین جنمین ایک قول یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام حسب معاہدہ حضرت شعیب علیہ السلام کی بکریان چرانے کو نکلے تو حضرت شعیب علیہ السلام نے ان سے کہا کہ جب دوراہے پر پہنچنا تو بائین جانب کا راستہ اختیار کرنا کیونکہ داہنے جانب کے راستہ پر اگرچہ گھاس بہت ہے لیکن وہان ایک اژدہا ہے، مجھے خوف ہے کہ تم کو اور تمھاری بکریون کو نگل نہ جائے، لیکن دوراہے پر پہنچکر بکریون نے داہین جانب کا رخ کیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے روکنے کی بہت کوشش کی، لیکن وہ نہ رکین، حضرت موسیٰ علیہ السلام سو گئے اور بکریان چرتی رہین، اسی حالت مین اژدہا نکلا تو ان کا عصا اٹھا اور اس کو مارکر پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پہلو مین آگیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام جاگے تو عصا کو خون آلود اور اژدہے کو مقتول پایا، اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت خوش ہوئے، اور سمجھے کہ اس عصا مین خدا کی نشانی ہے،

لیکن امام صاحب ان اقوال کو نقل کرکے لکھتے ہین کہ ان مین کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہین دیجا سکتی، کیونکہ قرآن مجید سے ان کے ترجیحی وجوہ نہین معلوم ہوتے، اور یہ اقوال خود باہم ایک دوسرے کے مخالف ہین،[2]

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳ [2] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۴۰؛

غرض اس قسم کے تمام موقعون پر امام صاحب صرف قرآن مجید کے الفاظ کو ہمیشہ نظر رکھتے ہین، اور مفسرین کی غیر ضروری تفصیلات اور غیر ضروری احتمالات کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہین، مثلاً خداوند تعالیٰ نے بنو اسرائیل کو حکم دیا تھا کہ گائے کو ذبح کرکے اس کے کسی ٹکڑے کو مقتول پر مارو تو وہ زندہ ہوجائے گا، لیکن قرآن مجید نے اس ٹکڑے کی تعیین نہین کی ہے، اس لیے اس کی تعیین مین مفسرین کا اختلاف ہے، کوئی کہتا ہے کہ اس سے زبان، کوئی کہتا ہے داہنی ران، کوئی کہتا ہے دم اور کوئی کہتا ہے کہ ہڈی مراد ہے،

لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ قرآن مجید ان مین سے کسی کی تعیین پر دلالت نہین کرتا، اس لیے اگر اس کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہو تو اس کو قبول کر لینا چاہیے، ورنہ خاموشی اختیار کرنی چاہیے،[1]

یا مثلاً قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ایک اونٹنی کو حضرت صالح علیہ السلام کا معجزہ قرار دیا تھا، لیکن قرآن مجید مین یہ مذکور نہین ہے کہ وہ کس حیثیت سے معجزہ تھی، اس لیے وجہ اعجاز کی تعیین مین مفسرین کا اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہین کہ وہ اس لیے معجزہ تھی کہ وہ پہاڑ کی ایک چٹان سے نکلی تھی، بعضون کے نزدیک وجہ اعجاز یہ تھی کہ پانی پینے کیلیے ایک دن اس کے لیے، اور دوسرا دن تمام قوم ثمود کے لیے مقرر تھا، اس لیے ایک اونٹنی کے لیے تمام قوم کا پانی پی جانا ایک امر عجیب تھا، بعض لوگ وجہ اعجاز یہ قرار دیتے ہین کہ اپنے پانی پینے کے دن وہ اسقدر دودھ دیتی تھی کہ تمام قوم ثمود کے لیے کافی ہوتا تھا، اور بعض لوگون کا خیال ہے کہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۶۷

اس کے پانی پینے کا جو دن مقرر تھا، اس مین کوئی جانور چشمہ پر نہین آتا تھا، لیکن امام صاحب ان تمام احتمالات کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہو کہ اس اونٹنی مین کوئی معجزانہ وصف ضرور تھا، لیکن یہ کہ وہ وصف کیا تھا، قرآن مجید مین مذکور نہین،[۱]

اصحاب کہف کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے۔

| | |
|---|---|
| وتحسبھم ایقاظا وھم | اور (اے مخاطب) تو انکو سمجھے کہ جاگتے ہین حالانکہ |
| رقود ونقلبھم ذات الیمین | وہ سوتے ہین اور ہم داہنی طرف کو اور بائین طرف کو |
| وذات الشمال (کہف ۔ ۳) | انکی کروٹین بدلواتے جاتے ہین، |

اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ ان کی کروٹ بدلنے کی مدت مین اختلاف ہو، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ سال مین صرف دو کروٹین بدلتے ہین، مجاہد سے روایت ہے کہ وہ نو سال تک داہنی کروٹ اور نو سال تک بائین کروٹ سوتے ہین، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ صرف عاشوراء کے دن ایک کروٹ بدلتے ہین، لیکن مین کہتا ہون کہ ان احتمالات مین عقل کو کوئی دخل نہین، اور قرآن مجید کے الفاظ ان پر دلالت نہین کرتے اور ان کے متعلق کوئی صحیح حدیث بھی مروی نہین، اس لیے ان کا حال کیونکر معلوم ہو سکتا ہے،[۲]

اسی طرح اصحاب کہف کے زمان ومکان مین بھی اختلاف ہے، امام صاحب ان اختلافات کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ میرے نزدیک ان کے زمان ومکان کا علم عقل سے تو ہو نہین سکتا صرف نص سے ہو سکتا ہے، اور وہ موجود نہین اس لیے

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۷۳ [۲] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۶۹۷

اس علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے[1]

دوسری صورت مین امام صاحب نے ان تمام روایتون سے انکار کیا جن سے پیغمبرون یا فرشتون کی عصمت پر اعتراض ہوتا تھا، مثلاً قرآن مجید مین ہاروت وماروت کا قصہ ان الفاظ مین بیان کیا گیا ہے،

| | |
|---|---|
| واتبعوا ما تتلوا الشیٰطین | اور (ان ڈھکوسلون کے) پیچھے پڑ گئے جنکو |
| علیٰ ملک سلیمٰن وما کفر | سلیمان کے عہد سلطنت مین شیاطین پڑھا (پڑھایا) |
| سلیمان ولکن الشیٰطین | کرتے تھے حالانکہ سلیمان سے کفر کی (یہ) حرکت سرزد نہیں ہوئی، |
| کفروا یعلمون الناس السحر | بلکہ کفر کیا تھا تو شیاطین نے کیا تھا، لوگون کو جادو |
| وما انزل علی الملکین ببابل | سکھایا کرتے تھے اور (اسکے علاوہ ان باتون مین |
| ھاروت وماروت وما | مشغول ہو گئے) جو بابل مین ہاروت و ماروت |
| یعلمٰن من احد حتیٰ یقولا | فرشتون کو پہنچائی گئی تھین اور وہ (فرشتے بھی |
| انما نحن فتنۃ فلا تکفر | جان کو پہنچا تھا) کسی کو نہ بتاتے جب تک اس سے |
| فیتعلمون منھما ما یفرقون | یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو (ذریعہ) آزمایش ہین تو |
| بہ بین المرء وزوجہ | (اس علم کو بری طرح استعمال کر کے) کہین تو |
| .......... | کافر نہ ہو جایو، اس پر بھی ان سے ایسی باتین |
| .......... | سیکھتے جن کی وجہ سے میان بی بی مین |
| (بقرہ-۱۲) | جدائی ڈال دین، |

اس آیت مین پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "وما انزل علی الملکین" مین ما نافیہ

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۰۷

ہے یا موصولہ اور اس کا عطف کس پر ہے؟ بعض لوگ "ما"، کو موصولہ مانتے ہین اور اس کا معطوف علیہ سحر کو قرار دیتے ہین، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیاطین سحر کی تعلیم دیتے ہین اور لوگون کو وہ باتین بھی سکھاتے ہین جو ان دونون فرشتون پر نازل کی گئین، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک اس کا عطف ملک سلیمان پر ہے، اور اس صورت مین آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیطان ملک سلیمان اور ان دونون فرشتون پر سحر کے نازل ہونے کا جو اتہام لگاتے تھے یہود اس کا اتباع کرتے تھے، غرض ابو مسلم کو فرشتون پر سحر کے نازل ہونے کا انکار ہے اور اس پر اس نے متعدد دلیلین قائم کی ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ سحر کفر ہے، اور اس کو خدا نازل نہین کرسکتا،

(۲) دوسرے یہ کہ اس آیت مین ولکن الشیطین کفروا یعلمون الناس السحر سے ثابت ہوتا ہے کہ سحر کی تعلیم کفر ہے، اس لیے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ فرشتے سحر کی تعلیم دیتے ہین، تو ان کا کفر لازم آئے گا، اس بنا پر اس نے آیت کی تفسیر جو اکثر مفسرین کے قول کے مخالف ہے، یہ کی ہے کہ جس طرح شیاطین نے ملک سلیمان کی طرف سحر کی نسبت غلط طور پر کی تھی اسی طرح فرشتون کی طرف بھی سحر کی نسبت غلط تھی، فرشتون پر صرف دین و شریعت نازل کیے گئے تھے، اور وہ لوگ انہی کی تعلیم دیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے تھے کہ "انما نحن فتنة فلا تکفر" جس سے ان کا مقصد لوگون کو اس دین و شریعت کے قبول کرنے پر آمادہ کرتا تھا، کیونکہ اس وقت دو گروہ موجود تھے، ایک گروہ نے تو اس شریعت کو قبول کرلیا تھا، لیکن دوسرا گروہ اس سے منحرف اور وہ اس سے صرف اس قدر سیکھا تھا جس سے میان اور بی بی مین تفریق کرا سکے

لیکن بعض لوگون کے نزدیک مانافیہ ہے، اور اس کا عطف "وما کفر سلیمان" پر ہے، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوئے کہ نہ سلیمان نے کفر کیا نہ دونون فرشتون پر سحر نازل کیا گیا، اسی طرح "وما یعلمٰن من احد" مین بھی مانافیہ ہے، یعنی نہ ان دونون فرشتون پر سحر نازل کیا گیا، اور نہ کسی کو سحر کی تعلیم دیتے تھے، بلکہ اس سے روکتے تھے، اب "حتیٰ یقولا انما نحن فتنۃ فلا تکفر" کے معنی بالکل یہ ہوئے کہ جس طرح ایک شخص یہ کہتا ہے کہ مین نے فلان کو یہ حکم نہین دیا یہانتک کہ مین نے اس سے یہ کہدیا کہ اگر تم ایسا کروگے تو تم پر یہ یہ مصیبتین آئینگی جس سے مقصود اس چیز کا حکم دینا نہین ہے بلکہ اس سے ڈرانا ہی۔

امام صاحب چونکہ تفسیر مین عقلی طرز کی پابندی کے ساتھ صرف ونحو، اور لغت ومحاورہ کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھتے ہین اس لیے ان اقوال کو نقل کرکے لکھتے ہین کہ یہ اقوال اگرچہ بذاتِ خود اچھے ہین لیکن پہلا قول یعنی ما کو موصولہ قرار دینا اور اس کا عطف سحر پر کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ جو لفظ قریب ہے اس پر عطف کرنا بعید لفظ پر عطف کرنے سے زیادہ مستحسن ہی، رہ گئی یہ بات کہ خدا کی طرف سحر کے اتارنے کی نسبت جائز نہین تو اسکا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعلیم ایک طرف تو اس لیے دیجاتی ہے کہ لوگ اس پر عمل کرین، دوسری طرف اس لیے کہ لوگ اس سے احتراز کرین اور فرشتون پر سحر اسی لیے اوتارا گیا تھا کہ وہ لوگون کو اس سے احتراز کرنے کی تعلیم دین،

اب اس کے بعد یہ بحث پیش آتی ہے کہ یہ دونون فرشتے زمین پر کیون اتارے گئے تھے؟ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ فرشتون کو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت پر تو پہلے ہی سے اعتراض تھا، لیکن زمین مین آباد ہونے کے بعد جب بنو آدم کے اعمالِ قبیحہ کی ان کو اطلاع ہوئی تو اس پر فرشتون کو اور بھی زیادہ تعجب ہوا اسلیے

خداوند تعالیٰ نے فرشتون کی آزمایش کرنی چاہی اور ان سے کہا کہ تم مین جو فرشتہ سب سے زیادہ زاہد و عابد ہو اس کا انتخاب کرلو تاکہ مین اس کو زمین مین اتارون، فرشتون نے ہاروت و ماروت کا انتخاب کیا، خدا نے ان مین انسانی خواہشین پیدا کرکے ان کو زمین مین اتارا اور ان کو شرک، قتل، زنا اور شراب خواری سے منع کیا، اس کے بعد ایک حسین اور بدکار عورت جس کا نام زہرہ تھا، ان کے پاس آئی اور وہ اس پر فریفتہ ہوگئے لیکن اس نے کہا کہ جب تک تم لوگ بت پرستی اور شراب خوری نہ کروگے مین تمھاری خواہش پوری نہ کرسکون گی، ان فرشتون نے تھوڑی سی لیت و لعل کے بعد اس کی بات مان لی، پھر ایک سائل آیا تو اس عورت نے کہا کہ اگر اس نے ہماری ان باتون کا عام طور پر اظہار کردیا تو معاملہ خراب ہوجائے گا، اس لیے اس کو قتل کردو، انھون نے اس کو قتل کردیا، اور وہ عورت غائب ہوگئی، اس کے بعد فرشتون کو ان اعمال پر ندامت ہوئی تو خدا نے ان کو عذاب دنیوی اور عذاب اخروی مین سے ایک کے انتخاب کرلینے کا اختیار دیا، انھون نے عذاب دنیوی کو اختیار کیا، اور بابل مین آسمان و زمین کے درمیان معلق کرکے ان کو عذاب دیا جارہا ہے،

اس روایت کو نقل کرکے امام صاحب لکھتے ہین کہ یہ روایت لغو و مردود ہے، قرآن مجید کا ایک لفظ بھی اس پر دلالت نہین کرتا، اس لیے فرشتون کے نازل ہونے کی یہ وجہ نہین ہوسکتی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے،

(۱) اس زمانے مین نہایت کثرت سے جادوگر پیدا ہوگئے تھے، جو جادو کے ذریعہ سے نبوت کا دعویٰ کرتے تھے، اور اس کو بطور معجزہ کے پیش کرتے تھے، اس لیے خدا نے ان دونون فرشتون کو اتارا تاکہ لوگون کو ایسے جادو سکھائین جن سے وہ ان جھوٹے

پیغمبرون کا مقابلہ کر سکین،

(۲) معجزہ سحر کے مخالف ہے، لیکن جب تک معجزہ اور سحر کی حقیقت کا علم نہ ہو معجزہ اور سحر کے اس اختلاف کا علم نہین ہو سکتا، لیکن چونکہ اس زمانے کے لوگ سحر کی حقیقت سے واقف نہ تھے اس لیے ان کو معجزہ کی حقیقت کا علم بھی نہ تھا، اسی غرض سے خدا نے ان دونون فرشتون کو اتارا تاکہ وہ لوگون کو سحر کی حقیقت بتائین،

(۳) یہ بھی ممکن ہے کہ جس سحر سے خدا کے دشمنون مین افتراق اور خدا کے دوستون مین اتحاد پیدا ہو اس زمانے مین جائز ہو، اور خدا نے ان فرشتون کو اسی غرض سے سحر کی تعلیم دینے کے لیے بھیجا ہو، البتہ اس زمانے کے لوگون نے سحر کی تعلیم حاصل کر کے اس کو برے مقصد مین استعمال کیا، اور اسی برے مقصد سے بچنے کے لیے یہ فرشتے جب لوگون کو سحر کی تعلیم دیتے تھے، تو کہتے تھے کہ "انما نحن فتنة" جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ سحر کی جو تعلیم دیتے ہین اس کا مقصد اگرچہ عمدہ ہے لیکن اس کو برے مقاصد مین بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جن سے لوگون کو احتراز کرنا چاہیے اور اس لحاظ سے ہم ایک آزمائش ہین جس سے برے اور بھلے مقاصد مین سحر کے استعمال کرنے والون کا امتیاز ہو سکتا ہے،[1]

قرآن مجید مین ہے:

| | |
|---|---|
| هو الذی خلقکم من نفس | (لوگو) وہی (قادر مطلق) ہے جس نے تم کو تن واحد |
| واحدة وجعل منها زوجها | (آدم) سے پیدا کیا اور اسی کی جنس کا اس کا جوڑا |
| لیسکن الیها فلما تغشٰها حملت | بنایا تاکہ مرد عورت کی طرف رغبت کرے تو جب |
| حملا خفیفا فمرت به فلما | مرد عورت سے لپٹ جاتا ہے تو عورت کو ایک ہلکا سا |

[1] تفسیر کبیر ج اول ص ۶۴۹ تا ۶۵۰، ۶۵۱-۶۵۲، ۶۵۳-۶۵۲

| | |
|---|---|
| اثقلت دعوا اللہ ربھما لئن آتیتنا | حمل رہ جاتا ہے پھر وہ اس حمل کو لیے پھرتی ہے، |
| صالحا لنکونن من الشاکرین فلما | پھر جب (حمل کی وجہ سے عورت زیادہ) بوجھل |
| آتھما صالحا جعلا لہ شرکاء | ہو جاتی ہے تو (میان بی بی) دونون (مل کر) خدا |
| فیما آتھما فتعلی اللہ عما یشرکون | سے کہ (وہی) ان کا پروردگار ہے دعا مانگتے ہین |
| ایشرکون ما لا یخلق شیئا و | کہ (اے خدا) اگر تو ہم کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت |
| ھم یخلقون ......... | کریگا تو ہم تیرا بڑا احسان مانین گے پھر جب (خدا) |
| ............. | ان کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت کرتا ہے تو اس |
| ............. | (اولاد) مین جو خدا نے ان کو عنایت کی تھی خدا |
| ............. | کے شریک بنانے لگتے ہین، سو ان کے شرک سے |
| ............. | خدا کی شان بہت اونچی ہے۔ کیا وہ ایسے (فرضی |
| ............. | معبودون یعنی بتون) کو خدا کا شریک بناتے ہین |
| ............. | جو کسی چیز کو پیدا نہین کر سکتے اور وہ خود (خدا کے) |
| ... ... (اعراف ۲۴) | پیدا کیے ہوئے ہین، |

اس آیت کی تفسیر مین حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ خدا نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پسلی سے ان کی بی بی حوا کو پیدا کیا، پھر جب حضرت آدم علیہ السلام نے ان سے جنسی تعلقات پیدا کیے تو ان کو ہلکا سا حمل قرار پایا، پھر جب حمل مین ترقی ہوئی اور اس مین ثقل پیدا ہوا تو حضرت حوا علیہا السلام کے پاس ابلیس ایک آدمی کی صورت مین آیا اور وضع حمل کے متعلق ان کو مختلف طریقون سے ڈرایا، انھون نے حضرت آدم علیہ السلام سے اس کا ذکر کیا تو دونون اس غم و فکر مین مبتلا رہنے لگے، اس کے بعد ابلیس دوبارہ آیا اور کہا کہ اگر مین خدا سے

یہ دعا کرون کہ ایک جیتا جاگتا بچہ پیدا ہو اور وضع حمل مین آسانیان پیدا ہون تو تم لوگ اس کا نام عبدالحارث رکھنا، کیونکہ ابلیس کا نام حارث تھا، چنانچہ انھون نے اس کا نام عبدالحارث رکھا، اس بنا پر اس آیت مین حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کے مرتکب شرک ہونے کا جو ذکر ہے اس کے معنی یہ ہین کہ ان دونون نے ابلیس کو خدا کا شریک بنا لیا، لیکن چونکہ اس تفسیر کے رو سے ایک پیغمبر کا شرک ثابت ہوتا ہے، اس لیے امام صاحب نے متعدد حیثیتون سے اس تفسیر کو غلط قرار دیا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت مین فرماتا ہے "فتعلے اللہ عما یشرکون" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگون نے اس شرک کا ارتکاب کیا تھا وہ دو شخص نہ تھے بلکہ پوری ایک جماعت تھی،

(۲) دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت مین فرماتا ہے "ایشرکون مالا یخلق شیئاً وھم یخلقون" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے ان لوگون کی تردید مقصود ہے جنھون نے بتون کو خدا کا شریک بنا لیا تھا، ابلیس کا ذکر اس مین کہین بھی نہین ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر یہ شریک ابلیس ہوتا تو خدا یون فرماتا "ایشرکون من لا یخلق شیئاً" کیونکہ ابلیس ذوی العقول مین تھا اور ذوی العقول کے لیے من کا لفظ آتا ہے، ما کا لفظ نہین آتا،

اس قسم کے اور بھی متعدد وجوہ لکھکر لکھتے ہین کہ اس آیت کی اور بھی بہت سی تفسیرین کی جا سکتی ہین جن کی وجہ سے یہ تمام خرابیان دور ہو سکتی ہین، ان مین سب سے پہلی تفسیر وہ ہے جو قفال نے کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ خدا نے ہم مین سے ہر ایک شخص کو تن واحد یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا کیا، پھر ان کی بی بی بھی انہی کی جنس سے پیدا کی، اس کے بعد جب

میان بی بی نے باہم جنسی تعلقات پیدا کیے اور حمل قرار پایا تو دونون نے یہ دعا کی کہ خدایا اگر تو ہم کو فرزند صالح عطا کرے گا تو ہم تیرے اس احسان کے شکر گذار ہون گے لیکن جب خدا نے ان کو فرزند صالح عطا کیا تو دونون نے اس مین اور چیزون کو خدا کا شریک قرار دیا، مثلاً مادیین نے اس کو قانون فطرت کی طرف منسوب کیا اور منجمین نے اس کو ستارون کے اثر کا نتیجہ قرار دیا، اور بت پرستون نے اس کو بتون کا عطیہ ٹھرایا، خداوند تعالیٰ نے "فتعلی اللہ عما یشرکون" مین شرک کے ان تمام اقسام سے اپنی ذات کو منزہ قرار دیا،

اس تاویل کے رو سے تو اس آیت کو حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام سے کوئی تعلق ہی نہین، لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ اس قصہ کا تعلق ان ہی سے ہے تب بھی اس آیت مین "فلما اتاھما صالحا جعلا لہ شرکاء فیما اتاھما" شرک کی نسبت ان کی طرف نہین ہے بلکہ ان کی اولاد کی طرف ہے یعنی "جعل اولادھما لہ شرکاء" لیکن مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، جیسا کہ قرآن مجید مین خود اس کی مثال موجود ہے یعنی "واسئل اھل القریۃ" کی جگہ مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور "واسئل القریۃ" کہا گیا ہے، اب اس تاویل پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت مین تثنیہ کے صیغہ کے لانے کی کیا ضرورت ہے؟ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد مین مرد اور عورت دونون شامل ہین، اور اس صنفی تقسیم کے لحاظ سے دونون صنفون کے لیے ایک جگہ تو تثنیہ کا لفظ اور دوسری جگہ مجموعی طور پر جمع کا لفظ استعمال کیا گیا ہے یعنی فتعلی اللہ عما یشرکون"[1]

قرآن مجید کی جن آیتون سے عصمت انبیاء پر حرف آتا ہے، ان مین ایک آیت یہ ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۸۸ - ۴۸۹

ولقد همت بہ وھم بھا (اور وہ عورت) تو یوسف کے ساتھ ارادہ (بد)
لولاان رابرھان ربہ کر ہی چکی تھی اور یوسف کو اپنے پروردگار کی (طرف) کی
(یوسف - ۳) ...... دلیل نہ سوجھ گئی ہوتی تو وہ بھی اس (عورت)
............ کے ساتھ ارادہ (بد) کر بیٹھے ہوتے،

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ایک جماعت کا خیال ہے کہ جب زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادۂ بد کیا تو حضرت یوسف علیہ السلام بھی آمادۂ گناہ ہوگئے لیکن دوسری جماعت کو اس سے بالکل انکار ہے اور امام صاحب بھی اسی جماعت کے ہم خیال ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ محققین مفسرین اور متکلمین کا یہی خیال ہے اور ہم بھی انہی کے ہمزبان ہیں اور قرآن مجید سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کو خدا کی دلیل نظر نہ آئی ہوتی تو وہ بھی ارادۂ بد کر بیٹھتے لیکن چونکہ ان کو وہ دلیل نظر آگئی اسلیے انھوں نے ارادۂ بد نہیں کیا، اب اس پر متعدد حیثیتوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ اس صورت میں "ھم بھا" "لولاان رابرھان ربہ" کا جواب مقدم ہوگا اور کلام عرب میں "لولا" کا جواب مقدم نہیں کیا جاتا،

(۲) دوسرے یہ کہ "لولا" کا جواب موکد باللام آتا ہے اس لیے اس کے جواب میں لھم بھا کہنا چاہیے تھا،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد نہ کرچکے ہوتے تو خدا کی دلیل کو دیکھکر اس سے باز آنے کے کیا معنی ہوں گے؟

امام صاحب پہلے دونوں اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ لولا کے جواب کو موخر اور موکد باللام لانا بہتر ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سرے سے اس کے جواب کو مقدم کرنا یا بغیر لام

کے لانا جائز ہی نہین، خود قرآن مجید مین اس کے جواب کو مقدم کیا گیا ہے ان کا دت لتبدی به لولا ان ربطنا علی قلبها" اس کے علاوہ لولا کے لیے ایک جواب ضروری ہے اسیلیے اگر "همّ بها" کو اس کا جواب نہ مانا جائے تو کوئی دوسرا جواب محذوف ماننا پڑے گا اور یہ اگرچہ جائز ہے تاہم خلاف اصل ہے، اس کے ساتھ جو جوابات مضمر مانے جائین گے وہ غیر متعین ہین اور کسی خاص کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے، اس لیے همّ بها ہی کو اسکا جواب ماننا چاہیے،

تیسرے اعتراض کا یہ جواب ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد سے اس لیے نہین باز آئے کہ ان کے دل مین عورتون کی طرف رغبت ہی نہین تھی یا وہ ان پر قادر ہی نہ تھے بلکہ محض خدا کی دلیل نے ان کو اس ارادہ سے باز رکھا،

اب سوال یہ ہے کہ خدا کی یہ دلیل کیا ہے؟ امام صاحب نے اس کے متعلق متعدد احتمالات نقل کیے ہین،

(۱) ایک یہ کہ خداوند تعالیٰ نے پیغمبرون کے نفوس کو اخلاقِ ذمیمہ سے پاک کیا ہے، اور خداوند تعالیٰ کی دلیل سے یہی اخلاق مراد ہین،

(۲) دوسرے اس سے ملکۂ نبوت مراد ہے، جو خود ارتکاب فواحش سے روکتا ہے، لیکن جو لوگ حضرت یوسف علیہ السلام کی آمادگی گناہ کے قائل ہین وہ اس کے متعلق حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ روایت کرتے ہین کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ارادۂ بد کیا تو ان کو حضرت یعقوب علیہ السلام کی شکل نظر آئی، جو دانتون مین انگلی دبا کر کہتے تھے کہ تمھارا نام تو انبیاء کے گروہ مین لکھا ہوا ہے اور تم بدکارون کے کام کرتے ہو، حضرت یوسف علیہ السلام اس پر بھی باز نہ آئے تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے انکو دھکیل دیا اور وہ بالکل ناکارہ ہوگئے،

امام صاحب اس روایت کو نقل کرکے لکھتے ہین کہ یہ لوگ خود یہ روایت کرتے ہین کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے بغیر آپ کے حجرے مین کتے کا ایک پلہ داخل ہوگیا جسکی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ کے پاس چالیس دن تک نہین آئے، لیکن اس موقع پر یہ لوگ اس روایت کو بھول جاتے ہین اور کہتے ہین کہ بدکاری کی حالت مین حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے، اسکے ساتھ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہین کہ حضرت یوسفؑ علیہ السلام باوجود حضرت جبرئیل علیہ السلام کے آنے کے اس ارادہ سے باز نہ آئے، حالانکہ ایک بدکار سے بدکار آدمی بھی اگر اس حالت مین کسی صالح آدمی کو دیکھ لے تو وہ شرما کر بھاگ جائے، لیکن ان لوگون کا خیال ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے حضرت یعقوبؑ کی شکل دیکھی اور اس پر بھی اس فعل سے باز نہ آئے، پھر جبرئیل علیہ السلام کے آنے پر بھی اس سے باز نہ آئے یہان تک کہ ان کو ڈھکیلنے کی ضرورت پیش آئی، خداوند تعالیٰ دینی معاملات مین ہم کو اس قسم کی گمراہی سے محفوظ رکھے۔[۱]

انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر جن واقعات سے حرف آتا ہے، ان مین ایک واقعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا بھی ہے، کیونکہ ان کی قوم ایک مخصوص دن مین عید منانے کے لیے باہر نکل جایا کرتی تھی، لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس عید مین شرکت کرنے سے اس لیے انکار کیا کہ وہ بت خانے مین تنہا رہ جائین اور ان کو بتون کے توڑنے کا موقع ملے، اس غرض سے انھون نے اپنی عدم شرکت کا یہ عذر کیا کہ

انی سقیم (صفت - ۳) — مین بیمار ہون

پھر جب انھون نے بتون کو توڑ ڈالا اور ان کی قوم نے اس کے متعلق ان سے باز پرس کی تو انھون نے کہا

بل فعلہ کبیرھم ھذا — بلکہ یہ (بت) جو ان (سب) مین بڑا ہو اسنے یہ حرکت کی ہو،

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷،

لیکن یہ دونون باتین غلط تھین، نہ وہ اس وقت بیمار تھے اور نہ اس بڑے بت نے ان بتون کو توڑا تھا، اسی بنا پر حدیث مین آیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عمر بھر مین صرف تین جھوٹ بولے جو سب کے سب خدا کی ذات کے بارے مین تھے، ایک تو یہ کہ انھون نے کہا کہ مین بیمار ہون، دوسرے انھون نے کہا کہ یہ حرکت اس سب سے بڑے بت کی ہے، تیسرے یہ کہ انھون نے حضرت سارہؓ کو اپنی بہن کہا، دوسری روایت مین ہے کہ قیامت کے دن جب لوگ ان سے شفاعت کی درخواست کرین گے تو وہ یہ عذر کرین گے کہ مین تین بار جھوٹ بولنے کی وجہ سے اس کی صلاحیت نہین رکھتا، روایت کے علاوہ عقلی حیثیت سے بھی دروغ مصلحت آمیز جائز ہے، لیکن امام صاحب اس روایت کو صحیح تسلیم نہین کرتے، چنانچہ لکھتے ہین کہ مین نے بعض لوگون سے کہا کہ اس حدیث کو قبول کرنا مناسب نہین، کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت جائز نہین ہے، تو اس نے کہا کہ عدول راویون کو کیونکر جھوٹا کہا جا سکتا ہے؟ مین نے کہا کہ جب اس مین تعارض واقع ہو گیا ہے تو راویون کی طرف جھوٹ بولنے کی نسبت کرنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نسبت کرنے سے بہتر ہے، اس کے علاوہ اس روایت مین جھوٹ سے تعریض بھی مراد لی جا سکتی ہے، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

| | |
|---|---|
| ان فی المعاریض لمندوحۃ عن الکذب | تعریض کے ذریعہ سے جھوٹ سے بچاؤ کیا جا سکتا ہے |

عقلی حیثیت سے بھی انبیاء کے لیے جھوٹ بولنا جائز نہین ہے، کیونکہ اس صورت مین ان کی شریعت ہی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ انھون نے کسی مصلحت سے غلط تعلیمات دی ہون،

ان وجوہ سے امام صاحب نے ان آیتون کی مختلف تاویلین کی ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو رات اور دن کے ایک خاص وقت مین بخار آجایا کرتا تھا اسلیے انھون نے ستارون کو دیکھا تاکہ ان کو بخار آجانے کا وقت معلوم ہوجائے، چنانچہ ستارون کو دیکھکر انھون نے وہ وقت معلوم کرلیا اور بالکل صحیح طور پر کہدیا کہ مین اس وقت بیمار ہونے والا ہون،

(۲) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تجربہ سے معلوم ہوگیا تھا کہ جب ایک خاص ستارہ نکلتا ہے تو وہ بیمار ہوجاتے ہین، چنانچہ جب انھون نے اس ستارے کو دیکھا، تو اسی تجربے کی بنا پر کہدیا کہ مین بیمار ہونے والا ہون،

ان دونون تاویلون سے یہ اعتراض بھی اٹھ جاتا ہے کہ علم نجوم ناجائز ہے، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیون اس علم سے مدد لی،

اسی طرح "بل فعلہ کبیرھم" کی بھی متعدد تاویلین کی ہین جن مین ایک تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بتون کے توڑنے سے انکار نہ تھا، بلکہ انھون نے تعریضاً اور استہزاءً اس کو سب سے بڑے بت کی طرف منسوب کیا،[1]

عام مفسرین کی رائے کے مطابق انبیاء علیہم السلام پر سب سے بڑا اخلاقی الزام حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ سے عائد ہوتا ہے، جو قرآن مجید کی ان آیتون مین بیان کیا گیا ہے،

| | |
|---|---|
| وھل اتٰک نبؤ الخصم اذ | اور (اے پیغمبر) بھلا (ان) دعوے دارون کی |
| تسوروا المحراب اذ دخلوا | (بھی) خبر تم تک پہنچی ہے کہ جب وہ حجرہ (عبادت) |
| علیٰ داؤد ففزع منھم قالوا | کی دیوار پھاند کر داؤد کے پاس آئے تو وہ ان |

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۵۰۔۱۵۱ جلد ۶ ص ۱۶۳

| | |
|---|---|
| لا تخف خصمٰن بغىٰ بعضنا | (کہ بے وقت اور خلاف عادت آنے) سے |
| علىٰ بعض فاحكم بيننا بالحق | ڈر گئے، انھوں نے عرض کیا کہ آپ ڈریں نہیں ہم |
| ولا تشطط واهدنا الىٰ | دونوں میں ایک جھگڑا ہے کہ ہم میں سے ایک نے |
| سواء الصراط ان هذا | دوسرے پر زیادتی کی ہے تو آپ ہم میں منصفانہ |
| اخي له تسع وتسعون نعجةً | فیصلہ کر دیجئے اور انصاف سے نہ گذریئے اور ہمکو |
| ولي نعجةٌ واحدة فقال | سیدھے رستے لگا دیجئے (تو دیکھئے) کہ یہ میرا بھائی ہے |
| اكفلنيها وعزني في | (داؤد) اسکے یہاں ننانوے دنبیاں ہیں اور میرے یہاں صرف |
| الخطاب قال لقد ظلمك | ایک ہی دنبی ہے، اب کہتا ہے کہ اپنی دنبی بھی مجھے دیدے، اور |
| بسؤال نعجتك الىٰ نعاجه | بات چیت میں مجھکو دبا لیتا ہے (داؤد نے) کہا کہ |
| وان كثيراً من الخلطاء ليبغي | یہ جو تیری دنبی مانگ کر اپنی دنبیوں میں ملانا چاہتا |
| بعضهم علىٰ بعض الا الذين | تو یہ تجھ پر ظلم کرتا ہے، اور اکثر شرکاء ایک |
| امنوا وعملوا الصّٰلحٰت وقليل | دوسرے پر زیادتی کرتے رہتے ہیں مگر (ہاں) |
| ما هم وظن داؤد انما | جو لوگ ایمان رکھتے اور نیک عمل (بھی) کرتے ہیں |
| فتنّٰه فاستغفر ربه | (وہ زیادتی نہیں کیا کرتے) اور ایسے لوگ بہت ہی |
| وخرّ راكعاً واناب … | کم ہیں اور (اب) داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے |
| .......... | ان کو صرف ایک آزمائش میں ڈالا ہے تو انھوں نے |
| .......... | اپنے پروردگار کے آگے (توبہ و) استغفار کی اور سجدے |
| (ص - ٢) | میں گر پڑے، اور خدا کی طرف رجوع ہوئے، |

اس قصہ کی تفسیر تین طریقوں سے کی جاتی ہے،

(۱) ایک طریقہ جس سے حضرت داؤد علیہ السلام گناہ کبیرہ کے مرتکب قرار دیے جا سکتے ہین یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے ننانوے بیبیان اور اوریا کے صرف ایک بی بی تھی، لیکن باوجود اس کے وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے، اور بلطائف الحیل اس کو قتل کرا کے اسکی بی بی سے نکاح کر لیا، اس لیے خدا نے دو دعوے دار جن کی صورت مین دو فرشتون کو بھیجا جنھون نے ان کے سامنے ایک ایسا دعویٰ پیش کیا جو خود ان کے واقعہ سے مشابہت رکھتا تھا، فیصلہ کرنے کے بعد ان کو محسوس ہوا کہ انھون نے خود اس قسم کا جرم کیا ہے، اس لیے خدا کی بارگاہ مین توبہ و استغفار کی،

(۲) دوسرا طریقہ جس کے رو سے حضرت داؤد علیہ السلام صرف گناہ صغیرہ کے مرتکب قرار دیے جا سکتے ہین یہ ہے کہ

۱- اس عورت سے اوریا کی منگنی ہو گئی تھی لیکن اس کے بعد حضرت داؤد علیہ السلام نے اس سے منگنی کر لی، اس لیے ان کا جرم صرف یہ ہے کہ باوجود بہت سی بیبیون کے انھون نے اپنے ایک مسلمان بھائی کی منگیتر سے اپنی منگنی کی،

۲- ان کی نگاہ بلا قصد اوریا کی بی بی پر پڑ گئی اور وہ بے اختیار اس پر فریفتہ ہو گئے، اور یہ دونون بے اختیاری فعل گناہ نہ تھے، البتہ جب اس کا شوہر اوریا قتل ہو گیا تو اس خیال سے کہ اب اس کی بی بی ان کے نکاح مین آجائے گی، ان کو اس کا بہت زیادہ صدمہ نہین ہوا اور اسی لغزش پر نادم ہو کر انھون نے توبہ و استغفار کی،

۳- اس زمانہ مین طلاق دلوا کر کسی کی بی بی سے شادی کر لینے کا عام رواج تھا، اسی رواج کی بنا پر حضرت داؤد علیہ السلام جب اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے، تو اس سے طلاق دینے کی درخواست کی اور وہ اس درخواست کو رد نہ کر سکا، اگرچہ شرعاً جائز تھا تاہم

یہ طریقہ انبیاء کی شان کے خلاف تھا، اس لیے خداوند تعالیٰ نے ان کو ایک فرضی واقعہ سے اس پر تنبیہ کی اور انھون نے اس سے توبہ کی،

لیکن امام صاحب ان دونون قصون کو صحیح نہین سمجھتے اور اس واقعہ کی ایسی توجیہ کرتے ہین جس سے حضرت داؤد علیہ السلام کسی معمولی اور غیر معمولی گناہ کے مرتکب نہین قرار دیے جا سکتے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے دشمنون کی ایک جماعت ان کے قتل کے درپے تھی، اور اس کے لیے موقع ڈھونڈ رہی تھی، ان کو یہ موقع اس طرح مل گیا کہ حضرت داؤد علیہ السلام ایک خاص دن مین تنہا خدا کی عبادت مین مشغول رہتے تھے، چنانچہ اسی خاص دن مین یہ لوگ دیوار پھاند کر ان کے عبادت خانہ مین گھس آئے، لیکن خلاف توقع اس وقت وہ تنہا نہ تھے، بلکہ ان کی حفاظت کے لیے ایک جماعت موجود تھی، اس لیے وہ لوگ خود ڈر گئے، اور یہ جھوٹا قصہ بنایا کہ ہم لوگ قتل کے لیے نہین آئے ہین، بلکہ ایک جھگڑے کا فیصلہ کرانے آئے ہین، لیکن قرآن مجید مین کوئی لفظ ایسا موجود نہین ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ جو لوگ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس آئے تھے وہ خود ڈر گئے اور انھون نے اپنے بچاؤ کے لیے یہ جھوٹا قصہ گھڑا اس لیے جیسا کہ ابن حزم ظاہری نے ملل و نحل مین لکھا ہے یہ لوگ درحقیقت اپنا جھگڑا چکانے کے لیے آئے تھے، اور انھون نے کوئی جھوٹا قصہ نہین بنایا تھا، البتہ قرآن مجید سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے دفعۃً آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گئے، اس سے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی جماعت ان کے قتل کے درپے رہی ہو اور دفعۃً تنہائی کی حالت مین دیوار پھاند کر آجانے سے ان کا خیال اسی جماعت کی طرف منتقل ہوا ہو اور وہ ڈر گئے ہون، لیکن ان کے ڈرنے کو سازش قتل کا نتیجہ قرار دینا بھی

ضروری نہین ہے، غیر معمولی حالات مین چند آدمیون کا دفعۃً دیوار پھاند کر آجانا بھی گھبراہٹ اور خوف کا سبب ہو سکتا ہے، بہر حال قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عبادت خانہ مین چند آدمی دفعۃً دیوار پھاند کر آئے، اور ان کے اس طرح آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گئے، لیکن انھون نے کہا کہ ڈرنے کی کوئی بات نہین، ہم دونون ایک جھگڑا لیکر آئے ہین، آپ اس کو چکا دیجئے، یہ جھگڑا بالکل سچا تھا، اور یہ دونون دعویدار آدمی تھے، فرشتے نہ تھے،

واقعہ کی اس تاویل سے حضرت داؤد علیہ السلام پر، اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہونے اور اس کے قتل کے بعد اس سے نکاح کر لینے کا جو الزام عائد کیا جاتا تھا وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے، البتہ اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خدا کی جانب سے یہ کون سی آزمائش تھی جس کے لیے ان کو توبہ و استغفار کی ضرورت پڑی اور یہ کونسا گناہ تھا جس کو خدا نے معاف کیا، اس لیے اس قصہ کا یہ ٹکڑا،

| | |
|---|---|
| وظن داؤد انما فتنٰہ فاستغفر | اور (اب) داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے صرف |
| ربہ وخر راکعا واناب | انکو آزمایا ہے تو انھون نے اپنے پروردگار کے آگے (توبہ) |
| فغفرنالہ ذلک | واستغفار کی اور سجدے مین گر پڑے اور (خدا کی طرف) |
| (ص - ۲) | رجوع ہوئے تو ہم نے انکی وہ (خطا) معاف کر دی، |

واقعہ کی اس صورت کے مخالف پڑتا ہے، اس بنا پر امام صاحب نے اس ٹکڑے کی متعدد تاویلین کی ہین جن مین ان کی نقل کردہ روایت کے مطابق سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ ان لوگون کے دفعۃً آجانے سے پہلے تو ان کو یہی بدگمانی ہوئی کہ یہ لوگ ان کے قتل کیلیے آئے ہین، لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ بدگمانی صحیح نہ تھی تو ان کو اس پر ندامت ہوئی اور

انھون نے اس پر توبہ و استغفار کی اور خدا نے ان کی اس لغزش کو معاف کر دیا،

اس کے بعد امام صاحب نے مخالفین کی روایت کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ روایت اسی وقت صحیح تسلیم کی جا سکتی ہے، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دونون دعویدار فرشتے تھے اور ان مین دونون کے متعلق کوئی حقیقی جھگڑا نہ تھا، بلکہ انھون نے ایک فرضی جھگڑا بنا لیا تھا، اس لیے اس سے پہلے تو فرشتون کا جو ہر طرح معصوم ہین، جھوٹ بولنا لازم آتا ہے اور پھر اس جھوٹ سے ایک پیغمبر پر سب سے بڑا اخلاقی الزام عائد ہوتا ہے اور دونون باتین ناجائز ہین،

لیکن جو لوگ ان دونون دعویدارون کو فرشتہ کہتے ہین ان کے دلائل یہ ہین کہ

(۱) رعایا کا کوئی فرد عبادت گذاری کی حالت مین حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس دیوار پھاند کر آنے کی جرأت نہین کر سکتا تھا،

(۲) رعایا کا کوئی فرد ان سے "لا تخف" یعنی ہم سے خوف نہ کیجئے،

(۳) اور "لا تشطط" یعنی انصاف سے نہ گذریے کہنے کی جرأت نہین کر سکتا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ یہ دونون دعویدار فرشتے تھے،

لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دلائل اسقدر ضعیف ہین کہ انکے جواب کی ضرورت نہین[۱]

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک قصہ ان آیتون مین بیان کیا گیا ہے،

| | |
|---|---|
| اذ عرض علیہ بالعشی الصفنٰت | ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل |
| الجیاد فقال انی احببت حب | گھوڑے انکے روبرو پیش کیے گئے تو لگے کہنے کہ |
| الخیر عن ذکر ربی حتی توارت | مین نے اپنے پروردگار کی یاد سے مال کی محبت |

[۱] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۸۵-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱

کو ترجیح دی یہانتک کہ آفتاب (مغرب کے) پردے

مین چھپ گیا (اچھا تو) ان (گھوڑون) کو میرے

پاس لوٹا لاؤ اور اب مارے غصہ کے لگے

ان کی پنڈلیون اور گردنون کو ملنے،

اس آیت مین جو واقعہ بیان کیا گیا ہے، اس کے متعلق ایک روایت یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام گھوڑون کے دیکھنے مین اسقدر مشغول ہوئے کہ دن ڈوب گیا اور نماز عصر قضا ہو گئی، اس لیے انھون نے خدا سے دعا کی کہ آفتاب کو دوبارہ واپس لائے، لیکن چونکہ گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت سے نماز عصر قضا ہو گئی تھی، اس لیے انھون نے گھوڑون کو واپس بلا کر تلوار سے ان کی پنڈلیان اور ان کی گردنین کاٹ ڈالین، اس تفسیر کے رو سے "حتی توارت بالحجاب" اور "ردوھا" مین جو ضمیرین ہین ان دونون کا مرجع آفتاب ہے، جس کا ذکر اگرچہ آیت مین نہین ہے، لیکن چونکہ آیت مین شام کا ذکر آگیا ہے اس لیے اس سے سورج کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے، اس صورت مین سورج کا ڈوب کر دوبارہ نکل آنا حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک معجزہ قرار پاتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ان دونون ضمیرون کا مرجع "صافنات الجیاد" یعنی گھوڑے ہین کیونکہ

(۱) صافنات الجیاد کا صریحی ذکر آیت مین موجود ہے اور آفتاب کا صریحی ذکر نہین ہے اس لیے جو لفظ صراحۃً مذکور ہے اسی کو ضمیر کا مرجع قرار دینا بہتر ہے،

(۲) اگر گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت مین سورج ڈوب گیا تھا اور نماز عصر قضا ہو گئی تھی تو حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے اس حالت مین مناسب یہ تھا کہ خدا کی بارگاہ مین توبہ و استغفار کرتے نہ یہ کہ سوء ادبی سے اس کو دوبارہ سورج کے واپس بلانے کا

حکم دیتے،

(۳) اگر انھون نے سورادبی کی بھی تھی تو خدا کو صیغۂ واحد سے مخاطب کرنا تھا، لیکن انھون نے اس کو صیغۂ جمع سے مخاطب کیا، شاید یہ کہا جائے کہ انھون نے ایسا تعظیماً کیا، لیکن ہم ابھی کہہ چکے ہین کہ یہ نہایت غیر مودبانہ خطاب تھا، اس لیے اس کو مؤدبانہ خطاب کیونکر کہہ سکتے ہین،

البتہ اگر "ردوھا" کی ضمیر کا مرجع "صافنات الجیاد" یعنی گھوڑون کو قرار دیا جائے تو اخیر کے دونون اعتراضات اٹھ جاتے ہین، لیکن ان گھوڑون کے واپس بلانے کا جو حکم انھون نے دیا تھا اس کا مقصد یہ ہرگز نہ تھا کہ وہ تلوار سے ان کی پنڈلیون اور گردنون کو کاٹنا چاہتے تھے، کیونکہ اس سے ان پر متعدد الزامات عائد ہوتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ دنیوی مال ومتاع کی محبت نے ان کو اسقدر بیخود کر دیا کہ وہ نماز کو بھول گئے،

(۲) باوجود اس کے اونھون نے توبہ واستغفار نہین کیا،

(۳) ان گناہون کے ساتھ انھون نے سب سے بڑا گناہ یہ کیا کہ بلا قصور ان گھوڑون کی پنڈلیان اور گردنین کاٹ ڈالین،

اس کے ساتھ اگر "فطفق مسحا بالسوق والاعناق" کے معنی تلوار سے پنڈلیون اور گردنون کے کاٹنے کے ہون تو "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" کے معنی بھی سر اور پاؤن کے کاٹنے کے ہون گے، حالانکہ اس کے معنی صرف سر اور پاؤن پر ہاتھ پھیرنے کے ہین، بہرحال اس آیت مین کوئی لفظ ایسا نہین ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت مین سورج ڈوب گیا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی نماز عصر قضا ہو گئی، پھر

سورج دوبارہ ڈوب کر نکل آیا یا انھون نے گھوڑون کو واپس بلا کر ان کی پنڈلیان اور گردنین کاٹ ڈالین، بلکہ قرآن مجید کے الفاظ کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام کو لڑائی کی ضرورت پیش آئی، اس غرض سے انھون نے گھوڑون کا جائزہ لینا چاہا اور اس موقع پر فرمایا کہ مین ان گھوڑون کی محبت دنیوی غرض اور حظ نفس کے لیے نہین کرتا بلکہ محض خدا کے حکم سے کرتا ہون، اس کے بعد انھون نے گھوڑدوڑ کرائی اور گھوڑدوڑ مین جب گھوڑے ان کی نگاہون سے غائب ہو گئے، تو انھون شہسوارون کو حکم دیا کہ گھوڑون کو واپس لاؤ، وہ گھوڑے واپس آئے تو انھون نے ان کی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرا جس سے ان گھوڑون کی عزت افزائی مقصود تھی، یا یہ کہ وہ گھوڑون کے امراض وعیوب کے بہت بڑے ماہر تھے اس لیے انھون نے ان کی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان مین کوئی مرض یا عیب تو نہین[1]، اب اس تفسیر کے مطابق آیت کا ملخص ترجمہ یہ ہوگا،

ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل گھوڑے ان کے روبرو پیش کیے گئے تو انھون نے کہا کہ مین مال کی محبت صرف اپنے خدا کی یاد (یعنی اس کے حکم کی تعمیل مین کرتا ہون یہانتک کہ وہ گھوڑے آڑ مین چھپ گئے (تو انھون نے شہسوارون کو حکم دیا کہ) ان کو واپس لاؤ (وہ واپس آئے تو ان کی عزت افزائی یا امتحان کے لیے) ان کی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرنے لگے،

اور اس ترجمہ اور اس تفسیر پر کوئی عقلی یا اخلاقی اعتراض وارد نہین ہوتا،

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک اور قصہ اس آیت مین بیان کیا گیا ہے:

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۱

| | |
|---|---|
| ولقد فتنا سلیمان والقینا | اور ہم نے سلیمان کو (ایک اور طرح پر بھی) |
| علی کرسیہ جسدا ثم اناب | آزمایا اور ان کے تخت پر ایک دھڑ لا ڈالا |
| قال رب اغفرلی ..... | پھر (سلیمان نے خدا کی جناب میں) رجوع کیا |
| .......... | (اور) یہ (دعا) مانگی کہ اے میرے پروردگار میرا |
| (ص - ۳) | قصور معاف فرما) |

اس آیت کی تفسیر مین یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ سمندر مین ایک شہر آباد تھا جس کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فتح کرلیا اور اس کے بادشاہ کو مار ڈالا اور اس کی لڑکی کو مسلمان بناکر اپنے گھر مین رکھ لیا، لیکن یہ لڑکی اپنے باپ کی جدائی مین ہمیشہ رویا کرتی تھی، اسلیے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حکم سے شیطان نے اس کے باپ کا ایک بت بنایا جس کو اس نے اپنے باپ کا لباس پہنایا، اور شام و صبح لونڈیون کے ساتھ جاکر اس کا سجدہ کرنے لگی، آصف نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس کی خبر دی تو انھون نے اس بت کو توڑ دیا، اور اس عورت کو سزا دی، اس کے بعد خود ایک میدان مین جاکر توبہ و استغفار کی، ان کی ایک اور لونڈی تھی جس کے پاس وہ خاص خاص حالات مین اپنی انگوٹھی جس کی وجہ سے ان کو ملک و اقتدار حاصل تھا، رکھدیا کرتے تھے، چنانچہ ایک دن انھون نے وہ انگوٹھی اس کے پاس رکھدی تو جو شیطان سمندر کا بادشاہ تھا، اس کے پاس حضرت سلیمان علیہ السلام کی شکل مین آیا، اور اس لونڈی سے وہ انگوٹھی لے کر پہن لی اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر بیٹھ گیا، لیکن خود حضرت سلیمان علیہ السلام کی صورت بدل گئی، اس لیے انھون نے لونڈی سے انگوٹھی طلب کی تو اس نے انکار کردیا اور ان کو نکال دیا، اب ان کو اپنے گناہ کا احساس ہوا اور وہ دروازے دروازے بھیک مانگنے لگے، لیکن جب لوگون سے کہتے تھے کہ

مین سلیمان ہون تو لوگ ان کے اوپر خاک ڈالتے تھے، اور ان کو برا بھلا کہتے تھے، بالآخر انھون نے ماہی گیرون کے یہان اجرت پہ کام کرنا شروع کیا، ان کی مچھلیان اٹھا کر لاتے تھے اور وہ اس کی اجرت مین روزانہ دو مچھلیان دیدیا کرتے تھے، یہانتک کہ اسی حالت مین انھون نے چالیس دن گذارے، کیونکہ اتنے ہی دن ان کے گھر مین بت پرستی کی گئی تھی، اس کے بعد آصف اور سرداران بنو اسرائیل نے شیطان کی حکومت سے بغاوت کی اور وہ بھاگ گیا، اور انگوٹھی کو سمندر مین ڈالدیا، جس کو ایک مچھلی نگل گئی، یہی مچھلی حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھ آگئی، اور انھون نے اس کا پیٹ چاک کیا تو انگوٹھی نکل آئی، اب انھون نے انگوٹھی پہن لی، اور خدا کا سجدہ کیا، اور ان کو حکومت واپس مل گئی،

اس آیت کے متعلق اس قسم کی اور بھی متعدد بے سروپا روایتین بیان کی جاتی ہین لیکن اُن سب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر ایک دھڑ ڈال دینے سے اس پر شیطان کا بیٹھ جانا مراد ہے، لیکن اہل تحقیق کو متعدد وجوہ کی بنا پر ان روایتون سے انکار ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ شیطان انبیاء کی شکل اختیار کر سکتے ہین تو شریعتون پر اعتماد نہین قائم رہ سکتا، کیونکہ اس صورت مین جو انبیاء حضرت عیسیٰ، حضرت موسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہم السلام کی شکل مین ظاہر ہوئے ممکن ہے کہ لوگون کے گمراہ کرنے کے لیے شیطانون نے ان کی شکلین بدل لی ہون،

(۲) دوسرے یہ کہ اگر اس عورت کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے بت پرستی کی اجازت دی تھی تو یہ کفر ہے، جو انبیاء سے صادر نہین ہو سکتا، اور اگر اجازت نہین دی تھی

تو اس عورت کے جرم کی سزا خداوند تعالیٰ حضرت سلیمان علیہ السلام کو کیون دیتا،

ان وجوہ سے انھون نے آیت کی متعدد تفسیرین کی ہین:

(۱) ایک تو یہ کہ صحیح روایت مین آیا ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین آج کی رات ستر عورتون سے مقاربت کرون گا جن مین ہر ایک سے ایسا بچہ پیدا ہوگا جو خدا کی راہ مین جہاد کرے گا، لیکن انشاء اللہ کہنا بھول گئے، اس کے بعد انھون نے عورتون سے مقاربت کی تو صرف ایک عورت کو حمل ٹھہرا لیکن اس سے جو بچہ پیدا ہوا وہ بالکل ناکمل اور گویا ایک مضغۂ گوشت تھا، لوگون نے اسی کو اٹھا کر ان کی کرسی پر ان کے گود مین ڈالدیا، لیکن اگر وہ انشاء اللہ کا لفظ کہہ دیتے تو ہر عورت کے بطن سے ایک شہسوار پیدا ہوتا جو خدا کی راہ مین جہاد کرتا،

صحیح بخاری مین یہ روایت متعدد طریقون سے مروی ہے، اور مفسرین نے اسی سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمایش اور ان کی خطا جس سے انھون نے توبہ کی یہی تھی کہ وہ انشاء اللہ کا لفظ بھول گئے، اور ان کی کرسی پر دھڑ ڈال دینے سے ان کے گود مین اسی بچے کا ڈال دینا مراد ہے، لیکن خود اس روایت مین اسکی کوئی تصریح نہین ہے، البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری مین لکھا ہے کہ نقاش نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہین، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ نقاش صاحب مناکیر ہے یعنی غیر مقبول روایتین بیان کرتا ہے،[۱]

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمایش یہ تھی کہ خدا نے ان کو ایک سخت مرض مین مبتلا کر دیا، جس کی وجہ سے وہ تخت پر بیٹھتے تھے تو یہ معلوم ہوتا

---

[۱] فتح الباری ج ۶ ص ۳۳۱

تھا کہ ایک مضغۂ گوشت یا قالب بیجان تخت پر پڑا ہوا ہے،

(۲) خود امام صاحب کے نزدیک کسی خوف کی وجہ سے ان کی یہ حالت ہو گئی تھی کہ ایک مضغۂ گوشت کی طرح تخت پر پڑے رہتے تھے، پھر خدا نے ان کے اس خوف کو دور کر دیا،

ان دونون تفسیرون کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انھون نے کوئی گناہ نہین کیا تھا تو مرض یا خوف کے زائل ہونے کے بعد طلب مغفرت کے کیا معنی ہین؟

امام صاحب نے اس کا جواب دیا ہے کہ توبہ و استغفار گویا انبیاء کا تکیۂ کلام ہے، وہ خشوع و خضوع اور عجز و تواضع سے ہمیشہ توبہ و استغفار کرتے رہتے ہین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ مین رات اور دن مین ستر مرتبہ توبہ و استغفار کرتا ہون[1]

غرض قرآن مجید مین انبیاء علیہم السلام کے جو قصے مذکور ہین ان کے متعلق جن اسرائیلیات سے ان کی عصمت پر حرف آتا ہے، ان کی تردید امام صاحب نہایت زور شور سے کرتے ہین، لیکن بعض قصے ایسے ہین جن سے انبیاء کی عصمت پر تو حرف نہین آتا، تاہم وہ نہایت دور از کار اور انبیاء کی شان کے خلاف ہین، لیکن امام صاحب اس زور شور سے ان کی تردید نہین کرتے، مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کے ابتلاء و امتحان کا قصہ قرآن مجید مین دو جگہ بیان کیا گیا ہے،

سورہ انبیاء مین ہے

| | |
|---|---|
| وایوب اذ نادی ربہ انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین | اور (اے پیغمبر) ایوب (کی وہ حالت یاد کرو) جب انھون نے اپنے پروردگار کو پکارا کہ مجھکو |

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳

فاستجبنا له فكشفنا ما به من
ضرّ وآتينٰه اهله ومثلهم
معهم رحمة من عندنا و
ذكرىٰ للعٰبدين ......

(یہ) بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم
کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والا
ہے (تو میرے حال پر رحم فرما) تو ہم نے انکی
(فریاد) سن لی اور جو دکھ ان کو تھا اسکو
دور کر دیا اور انکو انکے اہل (و عیال)
عطا فرمائے بلکہ ان کے ساتھ اتنے ہی اور
(یہ محض) ہماری مہربانی تھی (جو ہم نے ان پر کی)
اور عبادت کرنے والوں کیلیے (یہ واقعہ قابل)
یادگار ہے،

— (انبیاء ع٦)

سورہ صٓ میں یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے،

واذكر عبدنا ايوب اذ نادىٰ
ربه انى مسنى الشيطٰن بنصب
وعذاب ارکض برجلك هٰذا
مغتسل بارد وشراب ووهبنا له
اهله ومثلهم معهم رحمة
منّا وذكرىٰ لاولى الالباب
......

اور (اے پیغمبر) ہمارے بندے ایوب کو یاد
کرو کہ انھوں نے ایک وقت اپنے پروردگار سے
فریاد کی کہ مجھکو شیطان نے ایذا اور تکلیف
پہنچا رکھی ہے (تو ہم کو انکے حال پر رحم آیا اور فرمایا کہ)
کہ اپنے پاؤں (سے زمین کو) ٹھکراؤ (چنانچہ ٹھکرایا)
تو ایک چشمہ نکلا تو ہم نے ایوب سے فرمایا کہ)
تمھارے نہانے اور پینے کیلیے یہ ٹھنڈا پانی
حاضر ہے اور ہم نے انکو انکے اہل (و عیال)
اور ان کے ساتھ اتنے ہی اور عنایت فرمائے،

.......... (یہ ہم نے ان کے ساتھ) اپنی طرف سے مہربانی

.......... (کی) اور (مقصود یہ بھی تھا) کہ جو عقل رکھتے

(ص - ۴۳) ہوں ان کیلیے (یہ واقعہ) یادگار رہے،

اس قصہ کے متعلق امام بخاری کے نزدیک کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:-

لم یثبت عند البخاری فی قصة ایوب شئ[1] — امام بخاری کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے قصے کے متعلق کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے؛

لیکن اسرائیلیات میں اس کے متعلق نہایت طویل قصہ مذکور ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تعالی نے حضرت ایوب علیہ السلام کو نبوت کے ساتھ بہت کچھ مال و دولت اور آل و اولاد بھی عطا فرمائی تھی، ابلیس کے دل میں اس پر حسد پیدا ہوا، اور اس نے خدا سے کہا کہ وہ اس مال و دولت اور صحت پر تو تیرا شکر کرتے ہیں، لیکن اگر تو ان کو کسی مصیبت میں مبتلا کردے تو وہ تیرا انکار کردیں گے، خدا نے اس کو ان کو مبتلائے مصیبت کرنے کی اجازت دیدی اور اس نے پہلے تو شیطانوں کے ذریعہ سے ان کے مال و دولت کو برباد کروا دیا، لیکن وہ اس پر صابر رہے، اس کے بعد ان کی اولاد کو فنا کروا دیا، جس پر اگرچہ حضرت ایوب علیہ السلام نے گریہ وزاری کی، تاہم اس سے بھی استغفار کیا، پھر ان کو بیمار ڈالا اور ان کے بدن میں اس قدر پھوڑے نکل آئے کہ ان کے کھجلانے سے ان کے ناخن گر گئے، گوشت پوست سب ادھڑ گئے اور جسم سے بدبو آنے لگی، اہل شہر نے ان کو گھر سے نکال کر باہر ڈال دیا، اور سب لوگ ان سے متنفر ہوگئے، صرف ایک بی بی

[1] فتح الباری ج ۶ ص ۳۰۱

ان کی خدمت کرتی رہی، اس طرح انھون نے اس مصیبت مین ایک طویل زمانہ گذارا اور اس مدت مین بہت سے ایسے دردناک واقعات پیش آئے کہ سررشتۂ صبر ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا، اور وہ مضطربانہ پکار اٹھے کہ مجھکو شیطان نے ایذاء اور تکلیف پہنچا رکھی ہے، خدا نے ان کی دعاء کو قبول کر لیا، اور ان کو حکم دیا کہ زمین کو اپنے پانون سے ٹھکرا دین، ایک نہر نکل آئے گی، چنانچہ وہ نہر نکل آئی اور اس مین غسل کرنے اور اسکے پانی پینے سے وہ صحیح و تندرست ہوگئے، اور خدا نے ان کی اولاد کو زندہ کر دیا اور ان کے علاوہ اور اولادین بھی عطا فرمائین،

امام صاحب نے ان دور از کار روایتون کو تفسیر کبیر مین نہایت تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، اور خود ان کی کوئی تردید نہین کی ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ معتزلہ نے اس قصے پر متعدد وجوہ سے اعتراض کیا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ یہ صحیح نہین ہے کہ شیطان نے ان کو بیمار ڈالا تھا، کیونکہ اگر شیطان مین صحت اور مرض کے پیدا کرنے کی قدرت ہو تو وہ اجسام کے پیدا کرنے پر بھی قادر ہو سکتا ہے اور جس شخص کو اجسام کے پیدا کرنے کی قدرت ہوگی وہ خدا ہوگا،

(۲) دوسرے یہ کہ قرآن مجید مین خود شیطان کا یہ قول مذکور ہے

| | |
|---|---|
| وما کان لی علیکم من سلطان | اور تم پر میری کچھ زبردستی تو تھی نہین بات تو |
| الا ان دعوتکم فاستجبتم لی | اتنی ہی تھی کہ مین نے تم کو (اپنی طرف بلایا) اور |
| (ابراہیم - ۴) | تم نے میرا کہنا مان لیا، |

اس سے معلوم ہوا کہ شیطان کو گمراہ کرنے کے سوا انسان پر اور کوئی قدرت حاصل نہین، لیکن امام صاحب ان دونون اعتراضات کو صحیح نہین سمجھتے، کیونکہ اس قصہ مین یہ مذکور ہے کہ شیطان نے ان کی ناک مین پھونک ماری جس سے اس مین خارش پیدا ہوگئی، لیکن

اس سے یہ لازم نہین آتا کہ جس شخص مین اتنی قدرت ہو وہ اجسام کو بھی پیدا کر سکتا ہے، شیطان کو گمراہ کرنے کے علاوہ انسانون پر بے شبہہ اس وقت تک کوئی قدرت حاصل نہین ہے جب تک خدا کی طرف سے اس کی ممانعت ہو، لیکن اس قصہ مین یہ مذکور ہے کہ شیطان نے خدا کی اجازت سے ایسا کیا، اس لیے اس آیت اور اس قصے مین کوئی تناقض نہین ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ انبیا کو ایسے امراض لاحق نہین ہوتے جس سے لوگ اُن سے نفرت کرنے لگین۔[1]

غالباً امام صاحب کے نزدیک یہ اعتراض صحیح ہے، کیونکہ انھون نے اس کی کوئی تردید نہین کی ہے،

بہرحال قرآن مجید کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کو کوئی سخت مرض ضرور لاحق ہو گیا تھا، البتہ اس مرض کی کوئی تصریح قرآن مجید اور صحیح روایتون مین نہین ہے، ان کے مال و دولت کے برباد کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث مین نہین ہے، ان کی آل و اولاد کے فنا کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث مین نہین ہے، البتہ قرآن مجید مین صرف اسقدر ہے کہ خدا نے ان کی آل و اولاد بلکہ ان سے دوگنا ان کو واپس دیدی، اور جو لوگ اس بات کے قائل ہین کہ وہ چھت کے گرنے سے دب کر مر گئی تھی، ان کا بیان ہے کہ خدا نے دوبارہ ان کو زندہ کر دیا، اور امام صاحب بھی اسی کو ترجیح دیتے ہین،

دوسری آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو اس دکھ درد مین شیطان نے مبتلا کر دیا تھا، اور آیت کے اسی ظاہری معنی سے وہ قصہ متعلق ہے، جو اسرائیلی روایتون مین مذکور ہے، لیکن جو لوگ اس قصے کو صحیح نہین سمجھتے ان کے نزدیک اس دکھ درد مین تو ان کو خدا نے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۸۴

مبتلا کیا تھا، البتہ اس حالت مین شیطان ان کو مختلف قسم کے وسوسے دیا کرتا تھا، اس لیے انھون نے اسی وسوسے سے گھبرا کر خدا سے فریاد کی کہ شیطان نے مجھکو اس وسوسہ اندازی سے سخت تکلیف مین مبتلا کر دیا ہے، خدا نے ان کی یہ دعا قبول کر لی، اور ان کے پانون کے نیچے سے ایک نہر نکال دی جس مین نہانے اور اس کے پانی کے پینے سے ان کا مرض زائل ہو گیا، اور ان کی اولاد جو ان سے جدا ہو گئی تھی وہ دوبارہ ان کو مل گئی، اور ان مین معاشرتی تعلقات قائم ہو گئے، اور چونکہ وہ بالکل صحیح و تندرست ہو گئے تھے اس لیے اس کے بعد ان کی آل واولاد مین اور بھی اضافہ ہوا، [1]

غرض عقلی اور اخلاقی حیثیت سے قرآن مجید پر جس قدر اعتراضات ہوتے ہین امام صاحب ان سب سے تعرض کرتے ہین، اور کبھی اپنی اور کبھی دوسرون کی زبان سے ان کا جواب دیتے ہین، علم کلام کا یہ سلبی پہلو ہے اور غالباً سب سے پہلے اسی مقصد سے علم کلام ایجاد کیا گیا تھا، لیکن علم کلام کا ایجابی پہلو خود اسلامی عقائد کا اثبات ہے اور اس کے متعلق قرآن مجید کا طریقۂ دعوت دو اصول پر مبنی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ اگر انسان مجموعۂ عالم کے اجزاء، مثلاً ابر و باد، آسمان و زمین اور نباتات و حیوانات وغیرہ کی خلقت پر غور کرے گا تو ان مین اس کو خود خداوند تعالیٰ کے وجود، توحید اور قدرت و حکمت کے غیر متناہی عجائبات نظر آئین گے اور ان سے اس کے ایمان کو قوت حاصل ہو گی،

(۲) دوسرے پیغمبرون اور ان کی امتون کے جو تاریخی قصے قرآن مجید مین مذکور ہین وہ بجائے خود ایمان کی دعوت دیتے ہین،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷، ص ۸۰۲

یہ ایک روحانی طریقۂ دعوت ہے جو عام و خاص سب کے لیے موزون ہے، اور قرآن مجید چونکہ عام و خاص سب کے لیے نازل کیا گیا ہے اس لیے خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کو اختیار کیا، لیکن عباسی دور مین جب فلسفہ و منطق کا رواج ہوا تو لوگون نے اس روحانی طریقۂ دعوت کو عقلی طریقۂ دعوت کے قالب مین بدل دیا، اور جس طرح دوسرے عقلی علوم مثلاً حساب ہندسہ اور ہیئیت کا مطالعہ کرتے تھے اسی طرح قرآن مجید کا مطالعہ بھی کرنے لگے، اس لیے قرآن مجید کا روحانی اثر کم ہو گیا، اور اسلام کے سادہ اور آسان عقائد مین پیچیدگی پیدا ہو گئی، اور وہ معتزلہ اور اشعریہ کی تعلیمات کے قالب مین ڈھل گئے، بعض صوفیہ نے اس نقص کو محسوس کیا اور اسلام کی دعوت اسی پہلے روحانی طریقہ سے دینے لگے، لیکن بالآخر اس دعوت نے بھی فلسفیانہ قالب اختیار کر لیا اور علم و فلسفہ کو جس قدر ترقی ہوتی گئی، یہ فلسفیانہ طریقہ بھی ترقی کرتا گیا، یہان تک کہ تمام علوم و فنون آیاتِ قرآنی کی شرح و تفسیر کا ذریعہ بن گئے، اور اس مین روز بروز اضافہ ہوتا گیا، امام صاحب کی تفسیر اسی دوسرے طریقۂ تفسیر کا نہایت مکمل مجموعہ ہے، اس لیے اس مین سب کچھ ہے، صرف قرآن مجید کی روح نہین ہے۔[1]

لیکن باوجودیکہ امام صاحب نے اس عقلی طریقۂ دعوت کو درجۂ کمال تک پہنچایا ہے تاہم ان کی تفسیر بالکل روح قرآنی کی جلوہ گری سے خالی نہین ہے، چنانچہ انھون نے اپنی تفسیر مین عقائد اسلام کا اثبات جن طریقون سے کیا ہے ہم چند جہاتِ عقائد کے متعلق ان کا خلاصہ درج کرتے ہین،

## وجود باری

خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید مین اپنے وجود کے جو دلائل قائم کیے ہین ان مین چند

---

[1] ضحی الاسلام ج ۱ ص ۳۶۹

باتون کا لحاظ رکھا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ قرآن مجید چونکہ خاص و عام دونون کے لیے نازل کیا گیا ہے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے اپنے وجود پر جو دلائل قائم کیے ہین وہ بہت زیادہ پیچیدہ نہین ہین بلکہ قریب الفہم اور دلنشین ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ قرآنی دلائل کا مقصود بحث و مناظرہ نہین ہے، بلکہ عقائد حقہ کا اثبات ہے، اس لیے قرآن مجید مین خداوند تعالیٰ نے اپنے ثبوت کے دلائل کو دلائلِ انفس اور دلائلِ آفاق مین محدود کر دیا ہے، کیونکہ اس قسم کے دلائل سے بندون پر خدا کے احسانات کا اظہار ہوتا ہے، جس سے بندے کے دل مین خداوند تعالیٰ کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ بحث و نزاع کو چھوڑ کر خدا کی اطاعت و انقیاد پر آمادہ ہو جاتا ہے،

انہی دونون اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ نے سورہ بقرہ مین اپنے وجود پر یہ دلیل قائم کی ہے،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقرہ - ۳)

لوگو! اپنے پروردگار کی عبادت کرو جس نے تم کو اور ان لوگون کو جو تم سے پہلے ہو گزرے ہین پیدا کیا، عجب نہین تم (آخر کار) پرہیزگار بنجاؤ، جس نے تمھارے لیے زمین کا فرش بنایا اور آسمان کی چھت اور آسمان سے پانی برسا کر اس سے تمھارے کھانے کے پھل پیدا کیے،
(۲۱) پس کسی کو اللہ کا ہم پلہ نہ بناؤ اور تم تو جانتے بوجھتے) ہو،

اور اس دلیل کے متعلق امام صاحب لکھتے ہین کہ خداوند تعالیٰ کے ثبوت کے متعدد طریقے ہین لیکن حدوثِ اعراض سے استدلال کرنے کا طریقہ سب سے زیادہ قریب الفہم ہے اور یہ طریقہ دلائلِ انفس اور دلائلِ آفاق مین محدود ہے، اور آسمانی کتابین زیادہ تر انہی دونون دلیلون پر مشتمل ہین اور خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین ان دونون دلیلون کو جمع کردیا ہے، دلیلِ انفس یہ ہے کہ ہر شخص بداہۃً جانتا ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود نہ تھا، اور اب موجود ہوا ہے، لیکن جو چیز عدم کے بعد موجود ہوتی ہے، اس کا کوئی موجد ہوتا ہے، لیکن اپنا موجد نہ خود وہ شخص ہے نہ اس کے باپ مان ہین نہ اور لوگ ہین، کیونکہ اس قسم کی ترکیب سے اور لوگون کا عجز بداہۃً معلوم ہے، اس لیے ایک ایسے موجد کی ضرورت ہے جو ان موجودات سے مختلف ہو تا کہ وہ ان اشخاص کی ایجاد کرسکے، البتہ اس موقع پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ فصول کی طبیعتین، آسمان اور ستارے اس قسم کا اثر کیون نہین پیدا کرسکتے؟ چونکہ یہ اعتراض ہوسکتا تھا اس لیے خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد یہ بیان کیا کہ یہ چیزین بھی ایک موجد کی محتاج ہین، یعنی یہ کہ اس نے تمھارے لیے زمین کا فرش بنایا، اور آسمان کی چھت بنائی، اور اسی کا نام دلائلِ آفاق ہے، اور اس مین دنیا کے تمام تغیرات مثلاً رعد، بجلی، ہوا، بادل، فصلون کا اختلاف سب شامل ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجسامِ فلکیہ اور اجسامِ عنصریہ سب کے سب جسمانیت مین مشترک ہین، اس لیے ان کے مخصوص اوصاف مثلاً انکی مقدار اور شکل جسمانیت یا جسمانیت کے لوازم کا نتیجہ نہین ہوسکتے، ورنہ سب مین یہ اوصاف مشترک طور پر پائے جائین گے، اس لیے ان کا مخصص ان سب سے الگ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ بھی جسم ہو تو اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ اور اجسام ہی سے وہی کیون موثر ہوا، لیکن اگر وہ جسم نہ ہو تو یا موجب بالذات ہوگا یا مختار، پہلی صورت اس لیے

باطل ہے، کہ اس صورت مین بعض اجسام کا بعض اوصاف کے ساتھ متصف ہونا، دوسرے اجسام سے اولیٰ نہ ہوگا، اس لیے اس کو قادر مختار ہونا چاہیے، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام ایک ایسے موثر قادر کے محتاج ہین جو نہ جسم ہے نہ جسمانی [1]

ان سب کے بعد امام صاحب نے زمین اور آسمان وغیرہ کے فوائد بتائے ہین تاکہ ان سے خداوند تعالیٰ کے احسانات کا اظہار ہو اور بندے کا دل اس کی محبت سے معمور ہو جائے،

خدا کے وجود اور قدرت و حکمت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے،

| | |
|---|---|
| هو الذی یریکم البرق خوفاً | وہی (قادر مطلق) جو اگرنے سے) ڈرانے اور |
| وطمعا وینشئ السحاب | (نیز بارش کی) امید دلانے کیلیے (بجلی کی چمک |
| الثقال | تم لوگون کو دکھاتا اور (پانی سے بھرے ہوئے) |
| (رعد - ۲) | بوجھل بادلون کو ابھارتا ہے، |

لیکن یہ دلیل بھی محض خشک فلسفیانہ دلیل نہین ہے بلکہ روح قرآنی کے بالکل مطابق ہے، چنانچہ امام صاحب اس کے متعلق لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| وانها تشبه النعم والاحسان | اور یہ دلیل بعض وجوہ سے نعمت اور احسان |
| من بعض الوجوہ وتشبه العذاب | سے اور بعض وجوہ سے عذاب قہر سے |
| والقهر | مشابہت رکھتی ہے، |

اس کے بعد لکھتے ہین کہ بجلی خدا کی قدرت کی نہایت عجیب دلیل ہے، کیونکہ اس مین کوئی شبہہ نہین کہ بادل پانی کے مرطوب اور ہوا اور آگ کے اجزاء سے مرکب ہے، لیکن پانی کے اجزاء اس مین غالب ہین اور پانی مرطوب اور سرد اور آگ گرم اور خشک ہے اور

---

[1] تفسیر کبیر ج اول ص ۳۱۷ - ۳۱۸

ضد کا ضد تام سے ظاہر ہونا عقل کے خلاف ہے اس لیے ایک ایسے صانع مختار کا وجود ضروری ہے جو ضد کو ضد سے پیدا کرسکے۔

اسی طرح بادلوں کا پیدا کرنا بھی خدا کی قدرت اور حکمت کی دلیل ہے، کیونکہ پانی کے اجزاء یا تو فضا میں پیدا ہوئے ہیں یا یہ کہ وہ زمین سے چڑھ کر اوپر گئے ہیں، پہلی صورت میں وہ ایک حکیم قادر کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئے ہیں اور یہی مقصود ہے، لیکن دوسری صورت میں وہ اجزاء زمین سے چڑھکر ہوا کے سرد طبقے میں پہنچے ہیں، اور سرد ہوکر بوجھل ہوگئے ہیں، پھر زمین کی طرف واپس آئے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بارش کی صورت مختلف ہوتی ہے، کبھی بوندیں بڑی ہوتی ہیں، کبھی چھوٹی، کبھی قریب قریب گرتی ہیں، کبھی دور دور، کبھی دیر تک بارش ہوتی ہے، کبھی کم، اس لیے باوجودیکہ زمین کی طبیعت ایک اور بخارات پیدا کرنے والے سورج کی طبیعت ایک ہے، بارش کے اوصاف کا یہ اختلاف کسی فاعل مختار کی تخصیص ہی سے ہوگا۔[۱]

## رسالت اور نبوت

یا ایھا الناس قد جاءتکم موعظة من ربکم وشفاء لما فی الصدور وھدی ورحمة للمومنین قل بفضل اللہ وبرحمته فبذلک فلیفرحوا ھو خیر مما یجمعون (یونس ۔ ۷)

لوگو (اتمام حجت کے طور پر) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس نصیحت آچکی اور امراض قلبی (یعنی شرک وغیرہ) کی دوا اور ایمان والوں کیلیے ہدایت اور رحمت (آئے پیغمبر) ان لوگوں سے کہو (یہ قرآن) اللہ کا فضل اور اسکی رحمت ہے (اس) لوگوں کو چاہیے کہ خدا کا فضل اور اسکی رحمت یعنی اس قرآن کو پاکر خوش ہوں کہ (جن دنیاوی فائدوں) کو یہ جمع کرتے ہیں ان سے کہیں بہتر ہے

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۹ - ۲۸۰

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ پیغمبرون کی نبوت کے ثابت کرنے کے دو طریقے ہین، ایک یہ کہ ہم یہ کہین کہ اس شخص نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اس سے معجزہ صادر ہوا، اور جو شخص ایسا ہوگا وہ خدا کا سچا پیغمبر ہے، اس طریقہ کو خداوند تعالیٰ نے اس سورہ کی اس آیت مین

وماکان ھذا القرآن ان یفتری من دون اللہ الخ (یونس - ۴)

اور یہ قرآن اس قسم کی کتاب نہین کہ خدا کے سوا کوئی اس کو اپنی طرف سے بنالائے،

بیان کیا ہے اور اس کو نہایت خوبی سے ثابت کیا ہے، اور ہم نے اس آیت کی تفسیر مین جو کچھ بیان کیا ہے، وہ دین کو قوی کرتا ہے، یقین پیدا کرتا ہے، شکوک و شبہات کو زائل کرتا ہے، اور جاہلون اور گمراہیون کو باطل کرتا ہے،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم خود اپنی عقل سے یہ معلوم کرین کہ اعتقاد حق اور عمل صالح کیا ہے؟ اس لیے جو شخص آئے اور مخلوق کو اس کی دعوت دے اور ان کو اس کے کرنے پر آمادہ کرے اور اس کے نفس مین ایسی قوت ہو جو لوگون کو کفر سے ایمان کی طرف، اعتقاد باطل سے اعتقاد حق کی طرف، دنیا کی طرف بلانے والے اعمال سے آخرت کی طرف بلانے والے اعمال کی طرف لیجا سکے، وہ سچا پیغمبر ہے، اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ لوگون کے نفوس پر طرح طرح کے نقص، جہالت اور دنیا کی محبت کا غلبہ ہو گیا ہے اور ہم خود اپنی عقل سے جانتے ہین کہ انسان کی سعادت صرف اعتقاد حق اور عمل صالح سے حاصل ہو سکتی ہے، اور اس کا خلاصہ صرف ایک لفظ مین بیان کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ کہ جو چیز تم مین دنیا کی نفرت اور آخرت کی رغبت کا قوی جذبہ پیدا کردے وہ عمل صالح ہے اور جو چیز اس کے مخالف ہو وہ عمل باطل اور گناہ ہے، جب یہ حالت ہے تو لوگ ایک ایسے انسان کے محتاج ہین جو کامل ہو، قوی النفس ہو، روشن روح رکھتا ہو،

علوی الطبیعۃ ہو اور اسی کے ساتھ ناقصون کو مقام نقص سے مقام کمال کی طرف لے جانے کی قدرت رکھتا ہو اور یہی شخص پیغمبر ہے، حاصل یہ کہ لوگون کی تین قسمین ہین، ناقص[1]، کامل[2]، لیکن وہ ناقصون کی تکمیل کی قدرت نہین رکھتے، کامل[3] جو ناقصون کی تکمیل کی قدرت بھی رکھتے ہین، پہلی قسم مین عام لوگ داخل ہین، دوسری قسم کے لوگ اولیاء ہین، اور تیسری قسم کے لوگ پیغمبر، اور چونکہ ناقصون کو نقصان کے درجے سے درجۂ کمال کی طرف لیجانے کے درجے اور مراتب مختلف ہوتے ہین، اس لیے نبوت کی قوت مین انبیاء کے درجے بھی مختلف ہوتے ہین، جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کو جب معجزہ کے طریقہ سے بیان کر چکا تو اس آیت مین آپ کی نبوت کی صحت کو دوسرے طریقہ سے بیان کیا اور یہ طریقہ نبوت کی حقیقت کو کھول دیتا ہے اور اس کی ماہیت کی تعریف کرتا ہے، معجزہ سے استدلال کو منطقی "برہان انی" کہتے ہین، اور دوسرے طریقے کو "برہان لمی" اور وہ اشرف، اعلیٰ، افضل اور اکمل ہے، جاننا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین قرآن مجید کی چار صفتین بیان کی ہین، ایک یہ کہ وہ خدا کی جانب سے موعظت ہے، دوسرے یہ کہ امراض قلبی کی شفا ہے، تیسرے یہ کہ وہ ہدایت ہے، چوتھے یہ کہ وہ ایمانداروں کے لیے رحمت ہے، اس لیے ان مین ہر ایک صفت کا ایک مخصوص فائدہ ہونا چاہیے، تو ہم کہتے ہین کہ روح کا تعلق اجسام کے ساتھ عشقِ طبعی کی بنا پر ہوا، اس کے بعد اس نے عالم جسمانی کی لذتون سے حواسِ خمسہ کے ذریعہ سے لطف اٹھایا اور اس کی خوگر ہو گئی، اور یہ معلوم ہے کہ نورِ عقل آخری درجہ مین جب حسی تعلقات قوی ہو جاتے ہین حاصل ہوتا ہے، اس لیے یہ استغراق جوہر روح مین عقائد باطلہ اور اخلاقِ ذمیمہ کا سبب بن گیا، اور وہ جوہر روح مین بمنزلہ امراض شدیدہ کے ہو گئے، اور اب اس کے لیے ایک

طبیب حاذق کی ضرورت پیش آئی کیونکہ جو شخص کسی مرض شدید مین مبتلا ہوجاتا ہے، اور اسکو طبیب حاذق جو اس کا صحیح علاج کرے نہین ملتا، تو لامحالہ مرجاتا ہے، اور اگر ایسا طبیب ملجاتا ہے اور اس کا بدن صحیح علاج کے قابل ہوتا ہے تو اکثر صحت ہوجاتی ہے، اور مرض زائل ہوجاتا ہے، جب تم کو یہ معلوم ہوچکا تو ہم کہتے ہین کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مثل طبیب حاذق کے تھے اور اور یہ قرآن ان دواؤن کا مجموعہ تھا جن کی ترکیب سے مریض دلون کا علاج کیا جاتا ہے، لیکن جب طبیب مریض کے پاس جاتا ہے تو اس کے ساتھ اس کو چار درجے پیش آتے ہین،

(۱) پہلا درجہ یہ ہے کہ نامناسب چیزون کے کھانے سے اس کو منع کرتا ہے اور جن چیزون کی وجہ سے وہ اس مرض مین مبتلا ہوا ہے اس سے پرہیز کرنے کا حکم دیتا ہے، اور اسی کا نام موعظت ہے، کیونکہ وعظ کے معنی صرف یہ ہین کہ جو چیز خدا کی رضامندی سے دور اور قلب کو غیر اللہ مین مشغول رکھتی ہے اس سے رُکا جائے،

(۲) دوسرا درجہ شفا کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کو ایسی دوائین پلائے جو اس کے باطن سے ان اخلاط فاسدہ کا ازالہ کردین جو مرض کا سبب تھے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام جب لوگون کو منہیات سے روکتے ہین تو ان کے ظاہر ناسزاوار باتون کے کرنے سے پاک ہوجاتے ہین اور اب وہ ان کو باطن کے پاک کرنے کا حکم دیتے ہین، اور یہ بات اخلاق ذمیمہ کے ازالہ اور اخلاق حمیدہ کے حاصل کرنے کے لیے مجاہدہ سے پیدا ہوسکتی ہے، کیونکہ ہم بیان کرچکے ہین کہ عقائدہ فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ بمنزلہ امراض کے ہین، اس لیے جب وہ زائل ہوجائین گے تو قلب کو شفاء حاصل ہوجائے گی اور جوہر روح ان تمام نقوش سے پاک ہوجائے گا جو عالم ملکوت کے مطالعہ سے مانع ہوتے ہین،

(۳) تیسرا درجہ ہدایت کے حاصل ہونے کا ہے، اور یہ درجہ دوسرے درجہ کے حاصل

ہوئے بغیر نہیں حاصل ہو سکتا، کیونکہ جوہر روح تجلیاتِ الٰہیہ کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور خدا کی رحمت کا فیض عام ہے اور برابر پہنچا رہتا ہے، اس لیے ان تجلیاتِ روحانیہ کے حاصل نہ ہونے کا سبب وہ عقائد فاسدہ اور اخلاقِ ذمیمہ تھے، جس نے روح پر تاریکی کی مہر لگا دی تھی اور تاریکی میں نور نہیں پیدا ہو سکتا، لیکن جب یہ حالات زائل ہو گئے تو مانع اٹھ گیا، اس لیے ضرور ہے کہ عالمِ قدس کی روشنی جوہر نفس قدسیہ پر پڑے اور اس روشنی کے معنی صرف ہدایت کے ہیں۔

(۴) چوتھا درجہ یہ ہے کہ جو نفوس ان روحانی درجوں کو پہنچ چکے ہیں، وہ اس قابل ہو جائیں کہ اپنی روشنیاں ناقصوں کی روحوں تک پہنچا سکیں، جس طرح سورج اس عالم کے اجسام تک اپنی روشنی پہنچاتا ہے، خداوند تعالیٰ کے اس قول "ورحمۃ للمومنین" سے یہی درجہ مراد ہے، لیکن یہ درجہ ایمانداروں کے لیے اس لیے مخصوص کر لیا ہے کہ معاندین کی روحیں انبیاء علیہم السلام کی روحوں کی روشنی سے منور نہیں ہوتیں، کیونکہ وہی جسم سورج سے روشن ہونے کی قابلیت رکھتا ہے، جو سورج کے مقابل واقع ہو، اور اگر یہ مقابلہ نہ ہو تو سورج کی روشنی اس پر نہ پڑے گی، اسی طرح جو روح انبیاء مطہرین کی روحوں کی خدمت کی طرف متوجہ نہ ہو گی وہ ان کی روشنیوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے گی، اور ان ارواح مطہرہ مقدسہ کے آثار اس تک نہ پہنچ سکیں گے.... غرض خلاصہ یہ ہے کہ موعظت سے ناسزاوار باتوں سے لوگوں کے ظواہر کے پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے اور اسی کا نام شریعت ہے، اور شفا، سے عقائد فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ سے روح کے پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے جس کو طریقت کہتے ہیں، اور ہدایت سے صدیقین کے دلوں میں نور حق کے ظہور کرنے کی طرف اشارہ ہے، اور اس کا نام حقیقت ہے، اور رحمت سے

یہ اشارہ ہے کہ روح کمال و اشراق کے اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ وہ ناقصوں کی تکمیل کر سکتی ہے اور یہی نبوت ہے[1]

## معاد

| | |
|---|---|
| وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم | اور (لوگو!) تمہارے لیے چارپایوں میں بھی |
| مما فی بطونہ من بین فرث و | سوچنے کی جگہ ہے کہ انکے پیٹ میں جو (الابلا بھری) ہے |
| دم لبنا خالصا سائغا للشٰربین | ہے اس سے (یعنی) گوبر اور خون میں سے ہم تم کو |
| . . . . . . . . . . | خالص دودھ پلاتے ہیں جس کو پینے والے آسانی |
| (نحل - ۹) | سے (غٹ غٹ) پی جاتے ہیں |

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دودھ کو خون کے فضلہ سے پیدا کیا ہے، اور خون اس غذا سے پیدا ہوتا ہے جس کو جانور کھاتا ہے، مثلاً بکری جب گھاس کھاتی اور پانی پیتی ہے تو خداوند تعالیٰ ان اجزاء کے لطیف حصے سے خون پیدا کرتا ہے، پھر اس خون کے بعض اجزاء سے دودھ پیدا کرتا ہے، پھر دودھ میں تین اجزاء پائے جاتے ہیں، جن کی طبیعتیں متضاد ہوتی ہیں، جن اجزاء میں گھی ہوتا ہے وہ گرم وتر اور جن اجزاء میں مائیت ہوتی ہے وہ سرد وتر اور جن میں پنیر ہوتا ہے وہ سرد وخشک ہوتے ہیں، حالانکہ یہ طبیعتیں اس گھاس میں موجود نہ تھیں جن کو بکری نے کھایا تھا، اس سے ظاہر ہوا کہ اجسام ہمیشہ ایک صفت کو چھوڑ کر دوسری صفت اور ایک حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت بدلتے رہتے ہیں باوجودیکہ ان میں ایک کو دوسرے سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حالات ایک فاعل، حکیم رحیم کی تدبیر سے بندوں کی مصلحت کے موافق پیدا ہوتے ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵-۶-۷

اہل تحقیق کا بیان ہے کہ جسطرح دودھ کی پیدایش مین غور و فکر کرنا خدائے مختار کے وجود پر دلالت کرتا ہے،
اسیطرح حشر و نشر کے امکان پر بھی دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہ گھاس جسکو جانور کھاتا ہے پانی اور مٹی سے پیدا ہوتی ہے
لیکن خالق عالم نے اپنی تدبیر سے اس مٹی کو گھاس بنادیا، پھر اسکو جانور نے کھایا تو دوسری تدبیر سے اسکو خون بنادیا
پھر دوسری تدبیر سے اس خون کو دودھ بنادیا، پھر دوسری تدبیر کی، تو اس دودھ سے گھی اور
پنیر پیدا ہوئے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ان اجسام کی ایک
صفت کو دوسری صفت سے اور ایک حالت کو دوسری حالت سے بدل دے، جب
یہ صورت ہے تو ناممکن نہین ہے کہ وہ اس پر بھی قادر ہو کہ مردون کے بدن کے اجزاء
مین زندگی اور عقل کی صفت پیدا کر دے، جیساکہ وہ اس سے پہلے ان اوصاف سے
متصف تھے، اس لیے یہ غور و فکر اس طریقہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ قیامت ایک
امر ممکن ہے، محال نہین ہے؛[1]

بہرحال تفسیر کبیر کے تمام عقلی مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد اس پر سب سے زیادہ
قدیم اعتراض یہ ہے کہ اس مین اور سب کچھ تو ہے صرف تفسیر نہین ہے، اس لیے سب سے
زیادہ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ اس مین تفسیر ہے یا نہین؟ اس مین کوئی شبہ نہین ہے کہ
عقلی اور متکلمانہ مباحث کے ڈھیر مین خالص تفسیری حقائق و معارف تفسیر کبیر مین گم ہو گئے
ہین، تاہم یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ امام صاحب نے ان حقائق و معارف کو بالکل نظر انداز کر دیا
ہے، بلکہ وہ جیساکہ ان کا عام انداز ہے ہر آیت کی تفسیر کے متعلق مفسرین کے تمام اقوال
کو جمع کر دیتے ہین اور جب ان کو کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے
ہین، مثلاً "فاذا نفخ فی الصور" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ صور کے متعلق تین اقوال ہین.

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۴۸۴

(۱) ایک یہ کہ صور ایک آلہ ہے، جب اس کو پھونکا جائے گا تو ایک بلند آواز پیدا ہو گی، جس کو خداوند تعالیٰ نے دنیا کی بربادی اور اعادۂ اموات کی علامت قرار دیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ وہ ایک سینگ ہے جس مین پھونکا جائے گا،

(۲) دوسرے یہ کہ یہ صورت کی جمع ہے، یعنی جب صورتون مین ان کی روحین پھونکی جائینگی، اس لیے یہ لفظ بفتح واو ہے، اور حسن کا یہی قول ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ صور کا پھونکنا ایک استعارہ ہے جس کا مقصد مردون کا اٹھانا اور جمع کرنا ہے، لیکن پہلا قول حدیث کی وجہ سے بہتر ہے[۵]

ان الذین آمنوا وعملوا الصٰلحٰت سیجعل لھم الرحمٰن ودًّا (مریم - ۶)

جو لوگ ایمان لائے اور انھون نے نیک عمل (بھی) کیے (خدائے) رحمٰن عنقریب ان کی محبت (لوگون) کے دلون مین پیدا کر دے گا،

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ "وُد" مین دو قول ہین، پہلا قول جمہور مفسرین کا ہے کہ خداوند تعالیٰ عنقریب دلون مین ان کی محبت پیدا کر دے گا، بغیر اس کے کہ وہ خود محبت پیدا کرنا چاہین اور اسمین ان اسباب کو جن سے محبت پیدا کرائی جاتی ہے مثلاً قرابت، یا دوستی یا حسن سلوک وغیرہ کو کچھ دخل نہ ہو گا، بلکہ اس کو خود خداوند تعالیٰ پیدا کر دے گا، تاکہ خاص طور پر اس کے اولیاء کو یہ شرف حاصل ہو، اور سیجعل مین جو سین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سورہ مکی ہے اور اس وقت مسلمان کافرون کے درمیان مبغوض تھے، اس لیے خدا نے ان سے وعدہ کیا کہ عنقریب جب اسلام کو قوت حاصل ہو گی تو یہ بغض محبت سے بدل جائے گا، یا یہ کہ یہ محبت قیامت کے دن لوگون کے دلون مین مسلمانون کے اعمال نیک کے ظہور سے پیدا ہو جائیگی،

---

[۵] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۰۳

اس آیت کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو جبرئیل سے پکار کر کہتا ہے کہ میں فلاں سے محبت کرتا ہوں تو تم لوگ بھی اس سے محبت کرو، اب جبرئیل علیہ السلام آسمان و زمین میں اس کی منادی کر دیتے ہیں، اس کے بعد آپ نے یہ آیت پڑھی، کعب سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ توراۃ اور انجیل دونوں میں لکھا ہوا ہے کہ زمین میں اس وقت تک کسی کے دل میں محبت نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ خداوند تعالیٰ سے اس کی ابتدا نہ ہو، خداوند تعالیٰ پہلے اس کو آسمان والوں پر اتارتا ہے، پھر زمین والوں پر اور اس کی تصدیق قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتی ہے

"سیجعل لھم الرحمن ودًا"

دوسرا قول ابو مسلم کا ہے، اور وہ آیت کے یہ معنی قرار دیتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ان کو وہ چیز عطا فرمائے گا جس کو وہ محبوب رکھتے ہیں، یعنی جنت میں ان کی محبوب چیزیں ان کو عطا فرمائے گا،

امام صاحب نے متعدد آیتوں کی تفسیر میں ابو مسلم کے قول کو اختیار کیا ہے، اور بعض موقعوں پر اس کی تعریف کی ہے، لیکن اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ محبت کے معنی محبوب لینا مجاز ہے، اور اسلیے بھی کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی اور اس کی یہی تفسیر کی[1]

صحیح روایتوں کے بعد جب تک کسی لفظ کے حقیقی معنی مراد لیے جا سکتے ہیں، وہ اس کے مجازی یا عقلی معنی مراد نہیں لیتے ہیں مثلاً"

حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں "وفار التنور" کا جو فقرہ ہے، اس کی تفسیر

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳۱

ہین لکھتے ہین کہ تنور کے متعلق دو قول ہین، ایک یہ کہ اس سے وہی تنور مراد ہے جس مین روٹی پکائی جاتی ہے اور مفسرین کی بہت بڑی جماعت مثلاً ابن عباس، حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے، دوسرا یہ کہ اس سے وہ تنور مراد نہین جس مین روٹی پکائی جاتی ہے، اور اس صورت مین تنور کے متعلق چند اقوال ہین،

(۱) ایک یہ کہ پانی سطح زمین سے اُبلا اور اہل عرب سطحِ زمین کو تنور کہتے ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ تنور زمین کے بلند حصے کو کہتے ہین، اور زمین کے بلند حصے سے پانی اس لیے نکلا کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا معجزہ قرار پائے اور نیز یہ کہ جب پانی زمین کے بلند ترین حصے سے نکلا تو اس کی بلندی کی وجہ سے اس کو تنور سے تشبیہ دیگئی،

(۳) تیسرے یہ کہ فار التنور سے طلوعِ صبح مراد ہے، اور یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے،

(۴) چوتھے یہ کہ اس سے واقعہ کی شدت کا اظہار مقصود ہے، جس طرح اس قسم کے موقع پر کہتے ہین حمی الوطیس یعنی تنور گرم ہوگیا۔

ان تمام اقوال کو نقل کرکے امام صاحب لکھتے ہین کہ "اگر یہ کہا جائے کہ ان اقوال مین کونسا قول صحیح ہے تو ہم کہین گے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا چاہیے، اور حقیقی معنی کے لحاظ سے تنور اسی جگہ کو کہتے ہین جہان روٹی پکائی جاتی ہے، اور عقلاً اس مین کوئی محال نہین ہے کہ اولاً پانی ایک معین مقام سے ابلا اور وہ مقام تنور تھا،[1]

| | |
|---|---|
| ما کان لنبی ان یغل ومن | اور پیغمبر (کی شان) سے (نہایت) بعید ہے کہ |
| یغلل یات بما غل یوم القیمۃ | (پیغمبر ہوکر) خیانت کرے، اور جو جرم خیانت کا |

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۴-۸۵

............ مرتکب ہوگا تو جو چیز خیانت کی ہے قیامت کے دن

(آل عمران - ۱۷) خدا کے روبرو بعینہٖ وہی چیز اسکو لاکر حاضر کرنی ہوگی،

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت کی تفسیر کے دو طریقے ہین، ایک تو اکثر مفسرین کا قول ہے جنھون نے آیت کو اس کے ظاہری معنی پر قائم رکھا ہے، اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی دلالت کرتا ہے کہ مین قیامت کے دن تم مین سے کسی کو ایسی حالت مین نہ ملون کہ اس کی گردن پر ایک اونٹ یا گائے یا بکری اپنی اپنی آواز کرتی ہوئی ہون اور وہ یا محمد یا محمد پکارے، اور مین کہون کو مجھکو تمھارے متعلق کچھ اختیار نہین، مین نے تم کو تبلیغ کردی، محققین کہتے ہین کہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ قیامت کے دن اس حالت مین آئے گا تو اس کی رسوائی بڑھے گی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس آیت کے ظاہری معنی مراد نہین ہین، بلکہ تمثیل کے طور پر عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے، مثلاً خداوند تعالی نے ایک آیت مین بیان فرمایا ہے کہ "اگر ایک رائی کا دانہ چٹان پر یا آسمانون مین یا زمینون مین ہو تو خدا اس کو لائے گا" لیکن اس آیت مین ظاہری معنی مراد نہین ہین، بلکہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ خدا کے علم سے زمین و آسمان مین ایک ذرہ بھی مخفی نہین، اسی طرح اس آیت مین بھی عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے،

امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ اگرچہ اس تاویل کا بھی احتمال ہے لیکن علم قرآن مین جو اصل معتبر ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر قائم رکھنا چاہیے، بجز اس صورت کے کہ جب کوئی دلیل اس کی مانع ہو اور اس جگہ ظاہری معنی کے لینے مین کوئی مانع نہین، اس لیے اس کو قائم رکھنا چاہیے،[۵]

---

[۵] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۲۶

ان تمام مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر تو صرف عقلی مباحث کا مجموعہ ہی، نہ امام صاحب کا عام میلان ارباب عقل کیطرف ہی، بلکہ انکے زمانہ تک تفسیر کے متعلق عقلی و نقلی حیثیت سے جو کچھ لکھا جا چکا تھا، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین ان سب کو جمع کر دیا ہی، البتہ امام صاحب سے پہلے مفسرین کا عام انداز یہ تھا کہ آیتون کی تفسیر کے متعلق جسقدر اقوال ہوتے تھے، ان سب کو جمع کر دیتے تھے، اور گو وہ اقوال باہم متعارض اور متناقض ہوتے تھے، تاہم ان مین کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہین دیتے تھے، اس لیے ملاحدہ کے دل مین خود قرآن مجید کے متعلق شکوک و شبہات پیدا ہو جاتے تھے، امام صاحب بھی، جیسا کہ اوپر کی تمام مثالون سے ثابت ہوتا ہے، ان تمام اقوال کو جمع کر دیتے ہین، لیکن صرف ان کے جمع کرنے ہی پر اکتفا نہین کرتے، بلکہ ان مین ایک قول کو ترجیح دیدیتے ہین، اس لیے اس مین بھی بحث و نظر اور عقل و استدلال کا پہلو پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ خود تفسیر کبیر مین ایک موقع پر لکھتے ہین :-

مفسرین کوئی آیت بیان کرتے ہین تو اس کے متعلق بہت سے متعارض اقوال بیان کر دیتے ہین،... لیکن ہم ایک قول کو باقی اقوال پر دلیل سے ترجیح دیدیتے ہین، [1]

لیکن یہ ترجیحی وجوہ بھی بالکل عقلی نہین ہوتے بلکہ

(۱) جب کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہین،

(۲) جب تک کوئی مانع نہ ہو، قرآن مجید کے الفاظ کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہین اور اس حیثیت سے بہت سے مواقع پر نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہین،

(۳) عام مفسرین آیتون کی تفسیر مین جو تفصیلات بیان کرتے ہین، اگر ان کا ذکر خود قرآن مجید مین نہین ہوتا، تو ان کو قابل اعتنا نہین سمجھتے، لیکن باینہمہ صراحۃً انکار بھی نہین

---

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۸۲

کہتے، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام کی لڑکیون کی بکریون کے پانی پلانے کا جو قصہ قرآن مجید مین مذکور ہے اس کے متعلق لکھتے ہین کہ پانی پلانے کی کیفیت کے متعلق بہت سے اقوال ہین، ایک یہ کہ کنوئین کے سر پر ایک پتھر تھا، جس کو دس[1] اور کہا جاتا ہے کہ چالیس اور کہا جاتا ہے کہ سنو آدمی اٹھا سکتے تھے، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کو تنہا اٹھا کر پانی پلا دیا، دوسرا یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب لوگون سے پانی پلانے کے لیے کشمکش کی تو ان لوگون نے کنوئین کے سر پر پتھر کو ڈالدیا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پتھر کو پھینک کر پانی پلا دیا، لیکن قرآن مجید مین اس کا بیان نہین ہے، اس لیے ان مین صحیح قول کا علم صرف خدا کو ہے، البتہ اس عورت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوت کا بیان کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام مین کوئی ایسی بات ضرور دیکھی جو انکی قوت پر دلالت کرتی تھی،

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے لیے جو خدا کے پیغمبر تھے کیونکر جائز تھا کہ اپنی دونون لڑکیون کے متعلق مویشیون کے پانی پلانے کی خدمت سپرد کرین تو ہم یہ کہین گے کہ قرآن مجید مین یہ مذکور نہین ہے کہ ان دونون لڑکیون کے باپ شعیب علیہ السلام تھے، اور لوگون کا اس کے متعلق اختلاف ہے،

لڑکیون کے نام کے متعلق بھی مفسرین مین اختلاف ہے، محمد بن اسحاق کے نزدیک بڑی لڑکی کا نام صفورا اور چھوٹی کا لیا تھا، اور موسیٰ علیہ السلام کے پاس اکثر مفسرین کے نزدیک بڑی لڑکی آئی تھی، لیکن کلبی کہتے ہین کہ چھوٹی لڑکی آئی تھی

---

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۰۲

لیکن قرآن مجید ان تفصیلات پر دلالت نہیں کرتا،[1]

لیکن باانہمہ تفسیر کبیر میں بہت سے ایسے غیر ضروری مباحث بھی آگئے ہیں، جن کو تفسیر سے کوئی تعلق نہیں، البتہ اگر ان غیر ضروری مباحث کو حذف کر دیا جائے تو وہ بلا شبہہ عقلی و نقلی تفسیر کا ایک عمدہ مجموعہ ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۹۸-۵۹۹

# مصنف کی دوسری کتابین

(۱) **اسوۂ صحابہ حصہ اول**: صحابہ کرامؓ کے عقائد، عبادات، اخلاق و معاشرت کی تصویر اور قرونِ اولیٰ کے اسلام کا علمی خاکہ، (زیر طبع)

(۲) **اسوۂ صحابہ حصہ دوم**: صحابہ کرام کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارنامون کی تفصیل، قیمت:- للعہ

(۳) **اسوۂ صحابیات**: صحابیات کے مذہبی و اخلاقی اور علمی کارنامون کا مرقع، قیمت عہ

(۴) **سیرۃ عمر بن عبد العزیزؒ**: حضرت عمر بن عبد العزیز کے سوانح حیات اور ان کے مجددانہ کارنامے قیمت:- عہ

(۵) **تاریخ اخلاق اسلام**: اس مین اسلامی اخلاق کی پوری تاریخ قرآن پاک و احادیث کے اخلاقی تعلیمات اور پھر اسلام کے اخلاقی تعلیمات پر نقد و تبصرہ ہے، قیمت ۱۲ر

(۶) **تاریخ فقہ اسلامی**: اس مین ہر دور کی فقہ اور فقہا پر مکمل اور ایسا تبصرہ ہے جس سے جدید فقہ کی ترتیب مین مل سکتی ہے، قیمت:- ہے

(۷) **ابن خلدون**: اس مین ابن خلدون کے سوانح زندگی اور اس کے اجتماع کی تشریح و تنقید ہے، قیمت:- عہ

(۸) **القضا فی الاسلام**: قانون پیشہ حضرات کے لیے اس کتاب کا مطالعہ بیحد مفید ہے، ۱۲ر

(۹) **انقلاب الامم**: اس کتاب کو پڑھکر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ دنیا مین قومین کیونکر بنتی اور بگڑتی ہین، قیمت:- ۱۲ر

منیجر



(طابع و ناشر صدیق احمد)